COLLEZIONE S

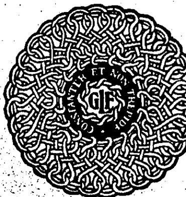
ADOLFO OMC

LA

MISTICA GIOV

SAGGIO CRITIC

CON NUOVA TRADUZIONE



BARI

GIUS. LATERZA &

TIPOGRAFI-EDITORI-L

1930

NE STORICA

O OMODEO

LA

GIOVANNEA

O CRITICO

ADUZIONE DEI TESTI



ARI
ERZA & FIGLI
-EDITORI-LIBRAI
1930

LA

MISTICA GIOVANNEA

DELLO STESSO AUTORE:

Storia delle Origini cristiane, Messina, Principato.

v. I: *Gesù*, 2ª ediz., 1925, pp. XLIV-454. L. 25.

v. II: *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, 1920, pp. VIII-448. L. 20.

v. III: *Paolo di Tarso apostolo delle genti*, 1922, pp. VIII-439. L. 25.

Tradizioni morali e disciplina storica, Bari, Laterza, 1929, pp. 269. L. 18.

OPERE SCOLASTICHE E DIVULGATIVE:

L'Esperienza etica dell'Evangelio, 2ª ediz., Bari, Laterza, 1924, pp. 154. L. 8.

Religione e civiltà dalla Grecia antica ai nostri giorni, Messina, Principato, 1925, pp. 194. L. 8.

Storia dell'Età moderna e contemporanea, Messina, Principato, 1925, pp. 530. L. 18.

Gesù il Nazoreo, Venezia, « La Nuova Italia », 1927, pagine 84. L. 7.

ADOLFO OMODEO

LA MISTICA GIOVANNEA

SAGGIO CRITICO

CON NUOVA TRADUZIONE DEI TESTI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1930



MAGGIO MCMXXX - 76540

ALLA VENERATA MEMORIA

DI

EUGENIO DONADONI

PREFAZIONE

La presente opera continua idealmente la mia Storia delle origini cristiane, ma procede con diverso ritmo e su diversa scala.

Ho dovuto soffermarmi più a lungo, con minuzia analitica e con maggiore sforzo penetrativo ed esegetico, ad intendere un documento capitale della storia cristiana, come il IV evangelio: dal quale pende la piena intellezione del mito cristiano, della coscienza ecclesiastica, e dell'ulteriore storia del dogma: che per tanta parte altro non è che l'esegesi più o meno fedele, più o meno arbitraria delle due grandi affermazioni liriche del prologo giovanneo: l'eterna generazione del Logos da Dio Padre, e la incarnazione.

Che cosa apporti di nuovo questo mio lavoro su tutta la sterminata letteratura giovannea, non sta a me definire, nè, forse, anche volendolo, potrei farlo. Posso però dire quale è stato l'intendimento precipuo della mia lunga ricerca. Ho cercato di raggruppare insieme tre diversi indirizzi critici che si svolgono in linee divergenti, e dalla cui unilateralità credo derivino molte delle insufficienze della critica giovannea. Uno di questi indirizzi si sforza d'intendere l'evangelio giovanneo esclusivamente come documento ecclesiastico, nella sua teologia, (e come interpretazione teologica esclude assai spesso il rilievo religioso). Un altro si affatica ad intendere i concetti basilari dell'evangelio nei nessi con

tutta la storia delle religioni — *religionsgeschichtlich*, come si dice comunemente —, e poco sente i problemi della particolare storia cristiana. Una terza ricerca scruta con acuto occhio la struttura letteraria dei testi, indifferente agli altri problemi. Io ho cercato, nei limiti delle mie forze, di raccostare quanto più è possibile queste tre ricerche e d' integrarle reciprocamente: di ravvivare i concetti antichi, rivelati dalla ricerca storico-religiosa, a forma produttrice, che s'arricchisce e si trasforma nel processo stesso del cristianesimo, entro i problemi che sorgevano nella chiesa di Cristo; e di determinare in questo decorso storico i problemi filologici del testo. E se anche i miei risultati apparissero insufficienti od errati, credo che per tale via si dovrebbe insistere. La vasta ricerca dovrebbe concludersi con un commentario completo dei testi: pel quale ho già pronto tutto il materiale.

Ma opportunità editoriali mi consigliano di mandare avanti il saggio critico sulla mistica, come opera per sè stante e in sè conchiusa. A facilitare però la comprensione dei problemi, non sempre facili, ho stimato opportuno aggiungere alla mia ricerca una versione completa degli scritti mistici, nella quale cerco di rendere anche il ritmo liturgico degli originali (*).

A. O.

Napoli, dicembre 1929.

(*) Della presente opera il cap. V fu pubblicato nella rivista *Leonardo*, 1929, fascicoli 2-3, e i capp. I-VI nella rivista *Civiltà moderna*, 1929, fascicoli 1-3: tutte e due le volte senza l'apparato delle note.

PARTE I

SPIRITI E TENDENZE DELLA MISTICA GIOVANNEA

I

GNOSI ERETICA E GNOSI ORTODOSSA

Caratteri della mistica giovannea. — La fascinazione. — Pericoli di fraintendimenti anacronistici sia per anticipazione di forme moderne, sia per retrocessione a forme più antiche. — La gnosi concetto basilare. — Gnosticismo anteriore al cristianesimo. — Illuminazione, rigenerazione, assorbimento della mente divina, adeguazione a Dio. — Gnosticismo ribellione al destino, negazione di questo mondo e dei suoi dèi. — Gli schemi della redenzione gnostica. — Difetto nella concezione monoteistica e nella prassi. — Ascetismo e libertinismo. — Gnosticismo e cristianesimo. — In che cosa il cristianesimo è concepito gnosticamente. — La crisi della personalità di Dio entro il tardo giudaismo. — La reduplicazione ipostatica di Dio nella Sapienza, nel Logos, nel Figlio dell'Uomo. — Concezione sapienziale del Cristo Figlio dell'Uomo nella prima comunità. — Il Cristo spirito cosmico. — L'unità aionica di Cristo e comunità. — La conoscenza e l'annunzio del Cristo. — La Chiesa non è associazione umana ma partecipazione carismatica d'una realtà celeste. — La coscienza di salute s'esprime nella liturgia. — La religione della libertà. — Pur con gli elementi gnostici, il cristianesimo non è concepito come sistema di teologia gnostica. — Azione erosiva dello spirito gnostico nella Chiesa. — Reazione. — La realtà storica e umana di Gesù. — Pericoli di lacerazione nell'organismo della chiesa. — Tentativo, da parte del IV evangelista, di una gnosi ortodossa. — Fede e gnosi adeguate nella formula più semplice di contenuto dottrinale. — L'amore ecclesiastico come rimedio alla dissoluzione ereticale. — La salute già sperimentata e la speranza escatologica. — I giudei figli del diavolo e le scritture. — Pienezza d'ogni carisma in Cristo.

Gli scritti della mistica giovannea, il quarto evangelio e le tre lettere attribuite all'apostolo Giovanni, costituiscono, dopo le lettere paoline, il secondo grande pilastro su cui si regge tutto l'edifizio del cristianesimo: non solo in quanto teologia, ma in quanto spiritualità nel senso più vasto.

La visione giovannea del mistero cristiano ha un'originalità sua propria. La teologia di successive età potè mescolare insieme

la concezione giovannea e quella paolina, a costituire il dogma della chiesa; ma l'occhio esperto vede sempre distaccarsi fuori dall'eclettismo i lineamenti decisi di questa mistica (1): la cui potenza si sente non solo nei concetti teologici, che, sorti dalla rielaborazione e dall'approfondimento di concezioni gnostiche, formarono la più solida barriera che la grande chiesa potesse opporre all'eresia gnostica, e furono il punto di partenza per tutta la costruzione del dogma, ma anche nel fascino strano che dal quarto evangelio promana e che, quasi in virtù d'una musica magica, trasporta in un'altra sfera. Par che l'evangelista si proponga un'opera d'incantesimo: trasportar via dalla visione e dal senso delle cose terrene; o servirsi di esse solo come tramite per contemplare le cose eterne che occhio carnale non può vedere; per analogia e antitesi simultanee, sì da mutar radicalmente la prospettiva: e ciò che è terreno appaia segno inadeguato della realtà divina ineffabile, e il pozzo di Sichar faccia contemplare la divina acqua saliente in vita eterna; e i campi con le mèssi

(1) Da recente (cfr. W. Bauer, *Das Johannesevangelium*², 1925, p. 240) è stato posto in dubbio se sia legittimo parlare di mistica giovannea. Il problema nasce da una certa indeterminatezza nell'uso corrente del termine «mistica». Il Bauer l'intende nel senso di esperienza ineffabile, di rapimento, di suasione all'estasi, e si chiede se l'autore abbia effettivamente vissuto i momenti dell'unità o descritto la via dell'estasi, o se invece usi per fini suoi una terminologia mistica. Certamente l'esperienza mistica come l'intende il Bauer trova un ostacolo nel fermo proposito dello evangelista di evitare forme di misticismo gnostico, e di dare un termine preciso — il Cristo forma di Dio — alla contemplazione estatica, invece di portare ad un indefinito annichilimento dell'anima. Ma non si può negare un'esperienza mistica vissuta in tutta l'ecclesiologia giovannea, come essere in Cristo. Inoltre bisogna persuadersi che l'esperienza mistica nel comunicarsi come pensiero perde più o meno l'immediatezza, e l'esperienza rimane sempre qualcosa che «significar per verba non si poria». E quindi è legittimo considerare misticismo anche certe forme d'intellettuale contemplazione. Per es., un J. de Maistre, così mondano, così lontano da forme convulse di devozione e di rapimenti, è pur esso un mistico quando sente e fa sentire l'azione della Provvidenza nel Terrore, nella strana ed enigmatica psicologia del carnefice, nel furore divino da cui nasce la guerra, e quando restaura la coscienza dell'espiazione e del sacrificio. Ogni mistica è sempre l'esegesi d'un'esperienza mistica, e l'evangelio giovanneo è l'esegesi più completa dell'esperienza della Chiesa antica che si sentiva in Cristo, e, per Cristo, in Dio. Il rapporto del Padre col Figlio, intuito come rapporto mistico, diviene la chiave per illuminare la vita cristiana.

In complesso il termine «mistica», nei riguardi del IV evangelio acquista un significato più prossimo alle sue origini etimologiche: d'iniziazione misterica alla salute.

ancora immature conducano alla visione della vera mèsse di Dio, ormai già matura in attesa della falce del mietitore. Questo mondo delle cose divine balena e sfugge; se ne può dar il suggerimento — piuttosto che il quadro in tutta la sua ricchezza — per mezzo di simboli. I quali però devono esser sempre accettati col senso dell'inadeguatezza loro a esprimere il sovrannaturale, l'infinità di Dio, e ricorretti fuor dell'uso, della verosimiglianza, e dell'esperienza terrena: e l'agnel di Dio, e il mistico sposo, e il buon pastore, e il mistico gregge, e la vera vite: segni momenti e simboli della grazia data per grazia, che si riversa, infinita come il Logos di Dio, sulla comunità cristiana.

Questa fascinazione è coessenziale all'evangelio, che non vuol essere una piana narrazione: è invece qualcosa di simile a quella rappresentazione efficace (προγράφειν) del Cristo crocifisso di cui Paolo si vantava con i Galati (*Gal.*, 3, 1), pur dolendosi che gli effetti salutari di tale rappresentazione fossero impediti da un'opposta malìa [1].

E come incantamento del Cristo l'evangelio è stato una fonte perenne di vita cristiana. Le sue parole hanno operato e ribollito in tutti i grandi risvegli della fede: hanno operato per contagio. Come l'acqua di vita eterna trasformava tutto in ispirito chi la beveva, così l'evangelio rifermentava in nuovo entusiasmo.

Ma appunto per questa sua efficacia, per il suo trasformarsi in un entusiasmo di consenso maturato in altra temperie, diventava difficilissimo il pacato apprezzamento storico: perchè chi sfugge all'inebriamento corre il rischio di cadere in una frigidità insensibile all'empito di vita religiosa che in questi scritti si perpetua: poli estremi, questi, fra cui hanno oscillato gli studi giovannei. A questo carattere sfuggente del pensiero mistico si aggiungono poi le altre difficoltà interne: il carattere volutamente esoterico degli scritti, il mistero della loro origine, il continuo trapasso dal senso terreno a quello spirituale, l'ambiguità ora-

(1) È un momento profondamente affine alle epoptie dei misteri, l'ostensione a cui risponde la visione e la compenetrazione con le cose sacre: momento che sopravvive ancora nelle stazioni contemplative degli esercizi spirituali cattolici. Cfr. anche *I lett. di Clemente*, 2, 1.

colare, e l'ambiguità, volutamente mantenuta, fra conoscenza mistico-contemplante e conoscenza d'accadimenti storici; e poi l'allegoresi, che, suggerita e alimentata dai testi medesimi, a un certo punto può divenire intemperante; e poi l'irregolarità anomala delle narrazioni. Tutto ciò ha formato una densa caligine sul testo apparentemente chiaro (uno dei più puri del Nuovo Testamento, per testimonianza stessa degli antichi (1)) dai versetti nettamente scanditi per la lettura liturgica.

Non mancano pericoli anche in quell'interpretazione che filologicamente è la più corretta: quella che scorge nell'evangelio un nocciolo durissimo di mistica antica, e l'interpreta in base ai concetti di tale mistica (2). Perchè tale nocciolo è in germinazione. L'evangelio prende sì le mosse da uno dei punti più oscuri della spiritualità antica ma s'irradia in una pregnante modernità. Siamo di fronte a un momento critico: simile a quelli in cui l'astronomia si svolge dall'astrologia, la chimica dall'alchimia. Si sente ancora l'eco della mistica antica, diciam pure della magìa, e si delinea uno spiritualismo nuovo.

Una rigidissima retrocessione a forme più arretrate potrebbe non rendere ragione dell'afflato innovatore, di ciò che rende più sottili e più duttili i concetti mistici; del trapasso dal simbolismo grosso alla concezione spirituale autonoma (3). Si può cadere in

---

(1) Cfr. il giudizio di DIONISIO ALESSANDRINO (III secolo) presso EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VII, 25, 24-27.

(2) Questa è la tendenza, e non solo nei riguardi del IV evangelio, dei fautori del così detto metodo storico-religioso, a proposito del quale cfr. il mio saggio: *Cristologia, escatologia e problemi storiografici*, in *Tradizioni morali e disciplina storica*, 1929, p. 42 ss. Il punto su cui non mi stancherò d'insistere è questo: non è illegittimo (come invece pretenderebbero taluni che voglion elevare a dogma l'immacolata concezione del cristianesimo) la ricerca di somiglianze, antecedenti ecc.: è anzi una ricerca euristica necessaria: la quale però non risolve e conchiude il problema storico: che esige la ricostruzione del processo che ingloba, assorbe e trasfigura i così detti antecedenti.

(3) Per es., noi nell'uso corrente parliamo di vocazione, di rigenerazione, di spirito — e così via per moltissimi altri termini cristiani — come di concetti assoluti, che hanno un senso per se stessi, distaccati dalla loro radice primordiale o naturistica: per la quale vocazione non era tanto il comandamento interiore, quanto la selezione arbitraria dell'eletto dalla massa reprobata dal dio; la rigenerazione era infusione d'un'altra natura, secondo una concezione di metamorfosi magica, lo spirito era il soffio misterioso. Tutta la fatica di circa un secolo d'esegesi è consistita nel sostituire all'interpretazione volatilizzata, eterea, dei concetti moderni, i concetti antichi

un errore diametralmente opposto al raffinamento idealistico modernizzante: perchè non bisogna dimenticare che la forza dell'evangelio è consistita in questa sua duttilità, fino ad adattarsi alla concezione illuministica del Herder (1) e alla teologia romantica dello Schleiermacher (2): in qualcosa cioè che è mancato sia alla teologia della Gran Madre, cara all'imperatore Giuliano, sia alla teosofia ermetica, che pure ebbe una lunga storia. Tuttavia l'esigenza di risentire nel quarto evangelio l'antico e l'asiatico, non è senza un suo diritto.

Ma per non eccedere nè nell'uno nè nell'altro senso bisogna determinare il momento ecclesiastico della mistica: intendere ciò che essa si propose di svolgere, ed effettivamente svolse, nella vita della chiesa, prescindendo, in un primo momento, da altri problemi che di solito hanno la precedenza: se cioè abbia attendibilità la tradizione che attribuisce tali scritti all'apostolo Giovanni figlio di Zebedeo; se invece non si tratti di scritti pseudonimi; se l'evangelio e le lettere risalgano ad uno stesso o a diversi autori, se l'evangelio sia opera di getto o il frutto di molteplici rielaborazioni d'un nucleo originale (3).

Gli scritti della mistica costituiscono un *corpus minus* entro il *corpus* degli scritti giovannei, e solo un legame estrinseco li

---

con la loro grossezza. Tuttavia non va dimenticato, e deve far riflettere, il fatto che l'essicazione della radice naturistico-simbolica di tali concetti, è avvenuta a traverso il cristianesimo. Ciò non impedisce però che, per es., l'interpretazione razionalistica del culto in ispirito e verità sia errata, e quella che l'intende come partecipazione pneumatica, carismatica, sacramentale, sia nel vero.

(1) Cfr. *Von Gottes Sohn, der Weltheiland, nach Johannisevangelium in Sämm. Werke*, ed. SUPHAN, vol. XIX, p. 253 ss. Notevole è l'osservazione (p. 255): « i più gelidi dogmatici, e i mistici più ardenti trovarono in esso (nell'ev.) ciò che cercavano ».

(2) Cfr. *Reden über die Rel.* in *Sammtl. Werke: zur Theol.*, I, 447-48, e *Einleit. ins n. Testament* nel vol. VIII a p. 315 ss.

(3) Da un venticinquennio, cioè dai primi studi sull'argomento del Wellhausen e dello Schwartz tale preoccupazione è in primo piano. La necessità di analizzare invece l'opera nella sua forma definitiva è stata affermata da E. MEYER, *Ursprung und Aufänge des Cristentums*, I, 4-5, 1924, p. 316 ss. Dal porre in un primo piano il problema della forma ultima e della mente dell'ultimo autore o redattore, molta luce e molto ordine si è fatto nei problemi degli *Atti* e dell'*Apocalisse*, specialmente per opera di A. LOISY. Il quale, invece, per ciò che riguarda l'evangelio giovanneo nella seconda edizione di *Le Quatrième èvangile*, 1921, ha notevolmente modificato i risultati della prima edizione sotto l'influsso dei dissezionamenti del Wellhausen: non sempre, a parer mio, felicemente.

unisce all'altro scritto attribuito a Giovanni: l'Apocalisse (1). L'evangelio e le lettere furono probabilmente editi insieme, e nella loro concomitanza miravano al raggiungimento di un fine, a suscitare e ad accreditare un determinato sentimento religioso. Molto probabilmente — anche nel caso di composizione complessa — nessuno dei quattro scritti venne pubblicato anteriormente in una forma diversa da quella pervenutaci (2). Ora, a questa fase sintetica, o editoriale, come si dice da molti, conviene figgere gli occhi avanti tutto: intendere preliminarmente il *corpus* della mistica come *corpus*, invece di rimetterci alla facile ipotesi, ora troppo diffusa, che l'editore sia sempre la persona meno intelligente, capace solo di deformare e d'alterare grossamente documenti che nella forma originale avrebbero avuto la massima coerenza e levigatezza. Il primo fatto storicamente certo è la pubblicazione degli scritti; e questo fatto ha in sè una significazione di politica ecclesiastica, e di vita religiosa che deve essere attentamente interpretata. Il problema dell'omogeneità del *corpus* e della stratificazione sorgerà solo in un successivo tempo. Anche cronologicamente possiamo accettare in un primo momento il periodo entro cui di solito si pongono questi scritti: fra il 100 e il 125 d. C. Un'oscillazione fra questi due termini non ha grande importanza.

*
* *

Il tema principale di questi scritti è il concetto supremo in cui, agli inizi del II secolo, si ricapitolava tutta la religione: la gnosi. E per gnosi noi dobbiamo intendere non una degenerazione ereticale del cristianesimo, ma, come han dimostrato i

---

(1) Tali nessi estrinseci sono stati messi in luce dal commentario di W. BOUSSET, *Die Offenbarung Iohannis*², 1906, p. 177 ss. Cfr. anche G. BERT, *Das Ev. des Ioh.*, 1922, p. 59 ss.

(2) Le diverse vicende che nella storia del canone ebbero la II e la III di Giovanni, che per lungo tempo furono opere discusse (ἀντιλεγόμενα), deriva sia dalla loro minore importanza, per cui poterono essere dai canoni di molte chiese trascurate, sia perchè l'autore, designandosi πρεσβύτερος fece sorgere il dubbio, fatto valere anche da Dionisio d'Alessandria, ch'egli non fosse l'apostolo. Ma le due lettere minori, disgiunte dall'evangelio e dalla *I di Giovanni*, perdono ogni significato. Esse *ab origine* facevan parte del *corpus*.

più recenti studi, tutta una forma e un moto di religiosità d'origine pagana, che fece irruzione nel cristianesimo, ma che al cristianesimo è anteriore e dal cristianesimo in origine indipendente. Bisogna cioè, come già fece or è un secolo il Baur per il manicheismo (1), riconoscere allo gnosticismo radici autonome e ben profondate nel mondo antico. Più che una concreta religione, la gnosi è un modo di pensare e di concepire la religione: è la categoria da cui sprizzano numerosissimi sistemi simili e contrastanti fra di loro al tempo stesso.

La gnosi vuol essere un'illuminazione spirituale che non è solo rivelazione di verità divine alla mente umana passiva, ma anche un'infusione della luce necessaria ad accogliere la luce, del divino che solo può intendere il divino, in base ad un principio che avrà un lungo sviluppo nella storia del pensiero: che solo il simile può conoscere il simile, solo il divino può conoscere il divino, poichè ad ogni elemento inerisce uno speciale intelletto capace di autoconoscenza (2).

La religione deve culminare in quest'assorbimento del divino, e nella completa risoluzione dell'umana natura: θειωθῆναι è il τέλος, l'apice, il coronamento del rapporto col divino (3).

---

(1) Cfr. F. C. Baur, *Das manichäisches Religionssystem*, 1831. Il merito della nuova interpretazione dello gnosticismo va in massima parte a W. Bousset (*Die Hauptprobleme der Gnosis*, 1907; *Gnosis* e *Gnostiker*, in Pauly Wissowa, *Real Enc.*, c. 1503 ss.; *Kyrios Christos*, 1921) e a R. Reitzenstein (*Die hellen. Mysterienreligionen*³, 1927; *Das Buch des Herrn der Grösse*, 1919; *Die Göttin Psyche*, 1917; *Historia monachorum und historia Lausiaca*, 1916; *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921; e la recente opera in collaborazione con lo Schäder: *Studien z. Antiken Synkretismus: aus Iran uud Griechenland*, 1926).

(2) In questa assimilazione della gnosi della mente suprema cfr. *C. Herm.*, l. IV, 4-5; *Hermetica*, v. I, p. 150 ss. Cfr. anche Reitzenstein, *Hell. Mysteriumreligionen*³, p. 333 ss. Cfr. inoltre E. Norden, *Agnostos theos*, 1913, p. 87. Cfr. il principio ermetico presso Stobeo, XI, 4, I, p. 432; *C. Herm.*, XI, 20 *b*, I, p. 220. (N.B. — I passi ermetici sono sempre citati secondo la recente edizione di W. Scott, *Hermetica*, Oxford, 1924: dopo la citazione del passo, indico il volume e la pagina dell'edizione oxoniense). Contro la possibilità di questa prerogativa gnostica su tutti gli esseri divini, protestava Plotino, *Enn.*, II, lib. 9, c. 8, 206.

(3) *Cor. Herm.*, I, 26, v. I, p. 128. (Va tolta la parentesi quadra in cui lo Scott chiude il concetto d'apoteosi).

Contro quest'apoteosi gnostica (e per certi rispetti anche cristiana) che perturba le gerarchie dell'universo insorge Plotino, *Enn.*, II, lib. 9, c. 9, 207; ἀλλὰ χρὴ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειρᾶσθαι γενέσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι

Di fronte a questo concetto della religione efficace per forze magiche o quasi, e che possiede il mezzo per influire misticamente su Dio, pare scomparire la concezione oblativa della religione: della religione come rapporto giuridico e offerta d'umani tributi agli dèi.

La visione gnostica è pregnante: conoscere il divino è insieme trasumanazione, assorbimento d'un elemento nuovo, è rigenerazione dall'alto (1). E la rigenerazione è assorbimento e fusione dell'umana mente nella mente divina: possesso del primo pensiero di Dio, visione dell'ordine cosmico con gli occhi di Dio, in Dio: cognizione delle forze divine che costituiscono il pleroma, la totalità cioè degli attributi attivi di Dio, conoscenza delle cause per cui si è costituito un mondo remoto da Dio, travagliato dal male e dalla morte. La gnosi quindi mira al raggiungimento di ciò che per la stessa definizione gnostica è impossibile: il raggiungimento e l'adeguazione della mente alla radice prima d'ogni forma divina, del Dio primo, assoluto, assolutamente ineffabile e inconcepibile, superiore per definizione ad ogni concetto, del Dio della cui conoscenza, nei sistemi gnostici, non sono capaci gli stessi Eoni del pleroma; tanto che da questo difetto di gnosi taluni sistemi deducono la passione e lo struggimento d'un Eone femminile, una Sapienza inferiore, che, invasa da insaziato amore per l'ineffabile Padre, decade e dà origine, di solito mediatamente, al mondo della materia (2).

γενέσθαι: vi son gli altri uomini, i demoni, gli dèi di questo mondo, l'anima del mondo, gli dèi intelligibili! Quest'apoteosi offende tutte le forme in cui s'espande il divino! Sulla sistemazione di questo sogno gnostico d'apoteosi nel cristianesimo ad opera della teoria della ricapitolazione d'Ireneo cfr. BOUSSET, *Kyrios Christos*², p. 348 ss. La più netta formulazione della superiorità dell'uomo su tutte le gerarchie in *C. Herm.*, X, 24 *b*, 25, v. I, p. 204; XI, 20 *b*, v. I, p. 220.

(1) Cfr. REITZENSTEIN, *Hell. Myst.*³, pp. 39, 262. Sul mistero della rigenerazione cfr. *C. Herm.*, lib. XIII, 1, p. 238 ss., che ha singolari parallelismi col discorso di Gesù a Nicodemo, e concorre a chiarire il concetto misterico della palingenesi.

(2) Cfr. il sistema valentiniano riportato da IRENEO, *Adv. aer*, I, 2, 2. Sull'ineffabilità di Dio cfr. fra l'altro *C. Herm.*, II, 13; v. I, p. 142 (ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ ⟨νοῦν⟩ εἶναι), e la *Ginzā* mandaica, parte destra (traduzione di M. LIDZBARSKI, 1925), l. I, 2-5, pp. 5-8. Contro questa contrazione del divino in questa sua prima radice (e in ciò il cristianesimo ortodosso era più risoluto che lo gnosticismo più o meno compenetrato d'emanatismo), PLOTINO, *Enn.*, II, 9, 9, 207, ammoniva: οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων.

V'è quindi un conato verso il monoteismo che si distrugge per la stessa esaltazione di Dio. Sicchè di solito i momenti parziali, della conoscenza degli Eoni del pleroma, figurazioni mitiche d'attributi divini, prevalgono sulla gnosi ultima. La teosofia gnostica è l'Iside plutarchea, la Barbelon dei Barbelognostici, la prima dea mandaica che in sè presumon di contenere e di rivelare il primo ineffabile arcano (1).

Perciò lo gnosticismo per un verso è condotto a trascendere il mondo e le forme create, e rappresenta una rivoluzione religiosa radicalissima. Là dove arriva a svolgersi completamente, come nel mandeismo, cancella tutte le precedenti divinità, che son divinità del mondo, e vi surroga un nuovo pantheon di cosmi di luce, Uthra o Aiones. Lo gnosticismo si svolge in quel momento psicologico in cui l'uomo giunge a dubitar dell'esser suo, e il mondo e le sue forme gli paiono fantasmi di delirio oltre cui starebbe la vera realtà e la propria vera vita (2). Questa realtà è il mondo della luce inaccessa: non solo la prima misteriosa radice della divinità ineffabile, ma anche tutte le manifestazioni degli attributi divini, il pleroma, sono al di là dal mondo creato. Ciò che è fuori della pura luce è dominio di demoni tenebrosi.

La giustificazione di questa rivoluzione era in ciò: le divinità della natura eran rigide, statiche, fatali, e agli uomini parevan richiedere solo tributi di servitù (3). La ribellione s'indirizza so-

(1) PLUTARCO, *De Iside et Os.*, 2. Su Barbelon cfr. IRENEO, *C. haer.*, I, 29 ss.; EPIFANIO, *Panar.*, XXV, 1 ss.; XXVI, 10; IPPOLITO, *Elenchos*, V, 6-7. Su la dea mandaica primigenia Niṭuftā cfr. *Ginzā*, pp. 155, 163, 176, 235, 304, 402; e anche REITZENSTEIN, *Iran. Erlösungsmyst.*, p. 194 ss. Su questa divinità femminile primitiva oscillante fra il divino e il demoniaco cfr. BOUSSET in PAULY WISSOWA, *Real Enc.*, VII, col. 1513 e *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 332-38.

(2) Contro quest'atteggiamento è indirizzata la famosa apologia del mondo sensibile, di PLOTINO, II, 9, 8, 206. Secondo Plotino gli gnostici erano settatori di un radicale monoteismo per questa avversione contro gli dèi della natura e perchè consideravano (loc. cit.), il mondo come contingenza assoluta. Gli Eoni del pleroma — anche se in qualche sistema mostrano qualche affinità con dei preesistenti — corrispondono piuttosto ai θεοὶ νοητοί di Plotino. Sulla valutazione degli astri cfr. anche *Enn.*, II, 9, 5, 202-3.

(3) Caratteristico per questo indirizzo è l'amplificazione delle gerarchie divine in una sfera sempre più elevata ed eccelsa con la degradazione di quelli a più imme-

prattutto contro le divinità astrali del sistema babilonese, che sincretisticamente si eran fuse con tutte le divinità pagane: i sette pianeti e le dodici costellazioni dello zodiaco.

Da queste divinità astrali si deduceva infatti la necessità astrologica del Destino. Anche il sole lucente appariva una demoniaca contraffazione della pura luce che regna oltre le sfere celesti. La creazione è l'erronea e colpevole infusione d'un'idea e d'un raggio della divina luce nell'informe e peccaminosa materia tenebrosa (1).

Mancando la possibilità d'un superamento razionale dei presupposti astrologici, si tentava di spezzare il destino con una magìa teosofica. La gnosi vuol quindi essere liberazione, attra-

---

diato contatto con l'uomo. Cfr. la classificazione di Plotino sopra a p. 9 n. 3. Perciò la gnosi acquista spesso l'aspetto di coscenziosa e minuta conoscenza del mondo e delle gerarchie celesti: cfr. la definizione di essa in IGNAZIO d'Antiochia, *Trall.*, 5, 2, che ha qualche somiglianza con la sintesi della conoscenza nel preambolo del XVI libro del *C. Hermeticum*, v. I, p. 262. Da ciò si passa alla conoscenza topografica del mondo celeste come ce lo rappresentano la cosidetta liturgia di Mitra (A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*[3], 1923), e il libro V della *Ginzā* di destra, sez. III, p. 183 ss. e le formule di passo degli Ofiti presso HENECKE, *Neut. Apokryphen*[2], pp. 432-3. Cfr. anche BOUSSET in PAULY WISSOWA, *R. Enc.*, v. VII, col. 1520. Sul concetto di gnosi cfr. anche PLUTARCO, *De Is. et Os.*, cc. 1-2, e la definizione lapidaria riportata da CLEMENTE AL., *Exc. c. Theod.*, 78.

(1) La difesa del sole sensibile in PLOTINO, II, 9, 4-5 presuppone una svalutazione radicale del sole ad essere demoniaco come troviamo negli scritti mandaici, cfr. *Ginzā*. pp. 25, 28, 43, 46, 124, 128, 132, 225. Non solo nei grandi sistemi gnostici che precorrono il manicheismo, ma anche negli scritti ermetici, che pure affermano l'attività creatrice di Dio, l'origine dell'uomo terreno è considerata un errore. Cfr. *C. Herm.*, I, 14-15, v. I, pp. 120-22.

Anche negli scritti mandaici l'Uthra demiurgo Ptahil, che mescola la pura luce con il mondo della materia, delle acque torbide e della fiamma ardente, è considerato tralignante dai progetti di Mandā ḏ'Hajīē. Sulla natura tenebrosa della materia cfr. anche *C. Herm.*, v. I, 4, I, pp. 114-16. Secondo E. NORDEN, *Agnostos theos.*, 65 ss., che si fonda sullo scritto ermetico Κόρη Κόσμου conservato da Stobeo (cfr. *Hermetica*, I, p. 456) nella fase iniziale lo gnosticismo avrebbe ammesso la creazione come opera del dio supremo: l'avversione contro il demiurgo sarebbe una fase successiva. Tuttavia essa divenne preponderante, se per Cipriano essa è il punto su cui tutti gli eretici concordano. Cfr. *Epist.*, 75, 7: « Haeretici etsi in quibusdam minoribus discrepant, in eo tamen, quod est maximum, unum et eundem consensum tenent ut blasphement creatorem, quaedam somnia sibi et phantasmata ignoti dei confingentes ». La difesa di Plotino dell'eternità del mondo mostra come la concezione gnostica abbia una radice comune con la concezione escatologica. Sull'escatologia giudaica e la teosofia soteriologica gnostica come sviluppi divergenti da un unico centro cfr. il mio già citato saggio in *Trad. mor. e disciplina storica*, p. 55 ss.

verso misteri e iniziazioni, dal potere degli Archontes, dei Signori e degli Elementi del mondo; riconduzione mistagogica delle anime elette (1) — scintille di luce decaduta, divinità defraudate della loro gloria e assoggettate alla morte — alla loro sede e ai loro alti destini.

Questa trascendenza negatrice del mondo, questa rivoluzione che investe anche gli dèi e li degrada a demoni perversi, tenterà di ottenere verso il 140 il riconoscimento della chiesa cristiana, con la dottrina di Marcione sul Dio ignoto ed inaccessibile, che si rivela in Cristo e smaschera il demiurgo malefico, il dio dei Giudei creatore del mondo. Il tema non era una specifica creazione di Marcione, il quale di suo temperamento non era un vero gnostico. Marcione tentava invece di fare assimilare dalla chiesa e di fare accordare con la dottrina ecclesiastica il tema gnostico vastamente diffuso sul Dio ignoto estraneo al mondo. Su quel tema lavoravano in quello stesso periodo Saturnilo e Basilide; quel tema costituirà nel loro nucleo primitivo mandeismo e manicheismo (2). Contro quest'assoluta negazione gnostica del mondo sentirà il bisogno di protestare anche Plotino.

Lo schema dello gnosticismo nei suoi motivi ispiratori è perciò notevolmente semplice, e il suo procedere con impetuosità eversiva realmente coerente, quando si pensi che lo gnosticismo traeva la sua ispirazione prima dall'iranismo, forma di civiltà estranea ed avversa alla civiltà greco-romana, e s'innestava in una

---

(1) La definizione lapidaria di questo desiderio in un passo ermetico conservatoci da Stobeo (I, 41 *b*, *Hermetica*, v. I, p. 428), οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς ἐλεύθερον.

(2) Su Marcione cfr. la recente opera del HARNACK, *Marcion, das Evangelium vom freden Gott.*[2], 1924. Il Harnack dalla tesi accettabile, che Marcione a rigore non è uno gnostico, cerca di dedurre una profonda differenza fra il Dio straniero di Marcione e il Dio assolutamente trascendente dello gnosticismo: cosa discutibile. Su Basilide cfr. sopra tutto i frammenti conservatici da Clemente Alessandrino (*Strom.*, I, 21, 146; II, 3, 10; II, 6, 27; II, 8, 36; II, 20, 112-13; III, 1, 1-3; IV, 12, 81 ss.; IV, 25, 162; V, 1, 3; V, 11, 74; VI, 6, 53; VII, 17, 106; *Ex. e Theod.*, 16 e 28) e dagli *Acta Archelai et Manetis*, cc. 67-68 (55). Su Saturnilo cfr. IRENEO, *Adv. haer.*, I, 24, 1-2; PSEUDOTERTULLIANO, cc. 3-4; FILASTRIO, 31-32; EPIFANIO, XXIII, 1; IPPOLITO, *Elenchos*, VII, 28; TEODORETO, I, 3. Numerosi passi della *Ginzā* hanno profonda somiglianza con i miti gnostici di Basilide e Saturnilo. Siccome è ben difficile che la *Ginzā* attinga dai due eresiarchi, noi possiamo dedurre che in parte la *Ginzā* attinge a una tradizione già costituita all'età d'Adriano, in cui vien posta l'*acmé* di Basilide.

crisi morale e sociale profondissima in vasti strati dell'impero. La crisi non trovando sfogo in moti estrinseci, tanto più facilmente dilagava in questa sfera, apparentemente innocua, della credenza e della fantasia. In realtà la gnosi imprecava alla patria degli uomini fino al settimo cielo, e sognava un Dio al di sopra di tutte le patrie.

I principali temi dello gnosticismo, quelli che ne costituivano l'ossatura, preesistevano ai grandi sistemi gnostici di cui ci dànno notizia gli eresiologi. La testimonianza del Nuovo Testamento in proposito è indubbia (1).

Eppure, se relativamente semplice appare lo schema dello gnosticismo, l'impressione che dà nel suo lussureggiante sviluppo è quello d'una selva selvaggia. Il groviglio nasceva dal diverso intreccio dei temi fondamentali; illuminazione, rigenerazione mistica, redenzione fuori dal mondo. Taluni di questi motivi si prestano ad un'inversione: poteva, per es., restare incerto se la gnosi condizionasse la rigenerazione o la rigenerazione la gnosi. E questo sarà anzi il divario massimo fra il cristianesimo gnosticizzante che si mantiene entro l'orbita della grande chiesa e le sètte eretiche (2). La deduzione del male presentava notevoli difficoltà, e la gnosi che partiva da un dualismo radicale di luce e tenebra, materia e spirito, poteva mitigarsi in tentativi di deduzione del male come difetto d'essere, secondo motivi più strettamente ellenici e sviluppando l'emanatismo e il motivo della prescienza assoluta di Dio (3).

La tendenza verso un'unità monoteistica trovava un limite nella determinazione semipersonale dei diversi eoni in cui s'espande l'ineffabile Padre e secondo il rilievo che gli eoni

(1) Un attento esame del Nuovo Testamento dimostra che i grandi temi dello gnosticismo esistevano già nel I secolo avanti i grandi sistemi gnostici conservatici dagli eresiologhi: importanti sopra tutto le lettere ai Colossesi, agli Efesii, le Pastorali. Di questi documenti probabilmente nessuno è posteriore all'anno 100.

(2) Pel primo, dalla fede si deve sviluppare la gnosi (cfr. *Efes.*, I, 17-19) per le altre dalla gnosi la fede (cfr. *Corpus Herm.*, IX, 10, v. I, 184). Il concetto ortodosso che la conoscenza sia un *posterius* della redenzione è risolutamente affermata da ORIGENE, in *Ioh.*, I, 20, § 124 (ed. Preuschen, p. 25) e XX, 12, § 89 (p. 341).

(3) È questo il divario fra il dualismo radicale di Basilide e il sistema valentiniano: cfr. BOUSSET, *Hauptprobleme*, pp. 106.

acquistavano nei diversi sistemi (1). Permanevano poi, sia pure in degradazione demoniaca, le figure e i miti pagani, e spesso erano ossessionanti.

I corollari pratici della gnosi potevano oscillare fra un rigidissimo ascetismo, dedotto dai motivi dualistici e antimondani, e un libertinismo, che si giustificava nella stessa antitesi di materia e spirito, perchè lo spirito rigenerato e perfetto nella gnosi si dichiara superiore e indifferente alle opere del corpo caduco. Inoltre i limiti dell'attuabilità pratica della negazione del mondo sono diversamente fissati nei diversi sistemi.

In diverso grado si fanno valere ancora spiriti e motivi dell'una o dell'altra religione positiva del paganesimo. La gnosi deve infatti apprezzare le religioni positive come elementi della sapienza di Eoni o di potenze intermedie (2), o di dèmoni. Non per nulla la gnosi vuol essere possesso spirituale dell'universo nelle sue radici prime.

Per tutto ciò i miti gnostici hanno insieme una varietà lussureggiante di sviluppi e di particolari: paiono spesso varianti complicate d'un unico ceppo, e conseguenze contraddittorie di presupposti troppo lati e generici. Il difetto è nel concetto basilare della gnosi: la quale è conoscenza mistica, soprarazionale, manifestazione dell'oggetto; manifestazione che per attuarsi crea e suscita le condizioni stesse nel soggetto, e si risolve perciò

(1) I recenti studi tendono a ridurre l'importanza, nella concreta religiosità gnostica, dell'emanatismo degli Eoni. Eppure questo tema era quello che, a partire dalla lettera ai Colossesi (c. 2 e passi paralleli in *Efes.*), dava maggiore scandalo alla coscienza ecclesiastica, perchè impediva la consolidazione della cristologia. Cfr. *I Tim.*, 4, 1-2, 4, 7.

(2) Probabilmente la radice prima dello gnosticismo fu una particolare religione iranica. I culti d'Iside e dell'Hermes egiziano assimilarono ampiamente teologie gnostiche: nel Mandeismo, sia pure degradata nella sfera demoniaca, si fa valere la religione babilonese. Certe correnti escatologiche giudaiche — specialmente quelle che diedero origine ai libri enochici — fusero le speculazioni gnostiche alla speranza giudaica. Lo gnostico deve penetrare e dominare la gnosi degli elementi inferiori, cfr. *Corpus Herm.*, I, 13, 13b; v. I, 120; *Ginzā*, lib. V, P. I, p. 157, dove Hibil Ziwā penetra i nomi arcani e i misteri del mondo inferno. Cfr. anche la preghiera di passo del sacramento funebre attribuito ai Marcosiani o ad Eracleone: dove si fa dire al morto che evade dal mondo inferiore che egli possiede i misteri propri e i non propri (del mondo) che pure in certo modo gli appartengono come a figlio d'Achamoth (IREN., *Ad haer.*, I, 21, 5 e EPIFANIO, *Pan.*, XXXVI, 3, 2).

stesso nell'arbitrario, nel casuale, che non ha ferma legge di logica e di necessità; è arbitrio di vocazione e di rivelazione: senza universalità. E, proprio per questo, la gnosi non giunge a superare effettivamente l'intellettualismo della filosofia antica: chè la gnosi, nel processo suo stesso, da lampo illuminante dell'attivo conoscere è portata a trasformarsi in complesso sistema teologico, presunto contenuto della mente suprema, tramandato per misteriose tradizioni esoteriche ed efficace solo in una passiva recezione (1).

(1) Non sarebbe difficile, a traverso la letteratura gnostica e sapienziale, ricostruire le sezioni dell'enciclopedia della sapienza divina, obiettivo contenuto della mente suprema, di cui la teologia esoterica pretende d'essere depositaria. Nella *Ginzā* (Parte destra, V lib., V Parte, p. 196 ss.) noi abbiamo l'esame teologico a cui è sottoposto l'Uthra decaduto Šilmai, il signore di questo mondo, da parte del proprio padre l'Uthra Jathrūn che siede alla porta della casa della vita. È un completo esame della gnosi dell'Uthra che pare voglia riabilitarsi: le domande vertono sui misteri provvidenziali, sui misteri della casa della vita e il suo ordine, sui misteri cosmici, sulle misure dell'universo, sulla formazione dell'uomo nel seno della madre, sulla consumazione dei tempi. Questo schema corrisponde con lievi varianti, a tutti i punti che i Salmi, i libri sapienziali, i libri escatologici celebrano come arcano sapere della mente di Dio. Cfr. *Salmo*, 104; *Giobbe*, 9, 7-10; c. 28; 37, 14-21; c. 38; *Prov.*, 1, 20-23; 8, 22 ss.; *Siracide*, 1, 1-10; 24, 1 ss.; *Sap. Sal.*, 9, 12 ss. I misteri rivelati agli eletti di solito sono il compendio della Sapienza: *libro et. d'Enoch.* 16, 2 ss.; 18, 1 ss.; *libro d'Enoch slavo* (ed. Bonwetsch), pp. 22, 78, 86; cfr. inoltre FILONE, *De humanitate*, §§ 62-65; *De ebr.*, § 30. Cfr. anche *IV Esra*, 4, 2, 25. Nell'episodio mandaico Šilmai fallisce nella conoscenza delle cose ultime, gnosi, come sappiamo da *I Cor.*, cc. 2-3, riserbata agli eletti; cfr. anche *IV Esra*, I, 34 ss., VI, 1 ss. Tutto il ciclo della leggenda enochica mostra l'iniziazione a traverso cui un patriarca antidiluviano entra in possesso dei misteri della sapienza divina come materializzati nei serbatoi celesti. Simile nello schema complessivo, e pur con la commistione di elementi pseudofilosofici è la enciclopedia dei libri ermetici (non è senza significato che essi contengano anche un frammento della formazione intrauterina dell'uomo. *C. Herm.*, V, 6, v. I, p. 160; STOBEO, v. I, 42, 7 in *Hermetica*, I, p. 454). La conoscenza della natura delle cose coincide nei libri ermetici con la gnosi salvatrice che dà comunione con la divina mente. Il motivo si ripete anche nei sistemi gnostici come conoscenza topografica del cosmo, per poter attingere la luce inaccessa. Questo schema d'enciclopedia è il momento in cui la gnosi ci si presenta materializzata, quale puro contenuto trasmesso per tradizione, e spoglia di ogni alone d'ineffabile esperienza. È notevole come i punti del contenuto della sapienza insistano particolarmente sui misteri cosmologici del dio creatore, in seguito aborrito dallo gnosticismo più sviluppato. I temi ci rappresentano l'ideale orientale della Sapienza, di cui la letteratura sapienziale giudaica non è che un frammento, per sua stessa confessione (cfr. il ciclo d'Achicar e Giobbe arabo) d'origine non esclusivamente ebraica. La gnosi crede di poter raggiungere il deposito tramandato di questo contenuto della mente di Dio. In questo punto tutto il suo misticismo sfuma in una posizione schiettamente intellettualistica. Notevole al riguardo la posizione degli scritti ermetici: *C. Herm.*, I, 3, v. I, 114.

Così lo gnosticismo si svolge per lo più in teologia che trasfigura e rielabora cerebralmente esperienze e motivi di religiosità misterica: e l'arbitrarietà individuale della gnosi porta alla moltiplicazione sterminata delle sètte e delle forme di questa teosofia antica.

Ma, pure in tali limiti, la gnosi era la suprema categoria religiosa che il mondo antico concepisse, ai primordi dell'èra nostra. Era l'espressione più ardente della sete di redenzione che travagliava il mondo, era la formula che rendeva possibili i conguagliamenti sincretistici fra le diverse religioni e i superamenti di essi in una nuova forma: era il conato d'integrare il pensiero filosofico dell'antichità che pareva avesse esaurito la sua stessa ispirazione. Era per tutto ciò una teosofia pregnante di qualcosa che doveva risolversi in più nitide forme.

Una religione poi non poteva essere intesa se non ridotta a questo comune denominatore della gnosi: come rivelazione e infusione sacramentale di valori divini: nelle formule occulte e magiche della conoscenza mistica. Il cristianesimo doveva necessariamente non solo passare ma anche vivere questo momento gnostico: non solo per necessità estrinseca, ma anche per intima definizione di sè stesso. Per necessità estrinseca perchè, già nel suo divulgarsi, esso si presentava come rivelazione. Conoscenza di qual forma del divino, sapienza di quale Eone, o di qual demone, infusione di qual grado di divina vita, gnosi perfetta o imperfetta? (1) Eran queste le domande che venivano poste alla nuova fede, ed essa non poteva non rispondere. Per necessità intrinseche: perchè il cristianesimo non era immune dalla concezione gnostica, possiam dire fin dalle sue prime origini e dalla sua culla giudaica. Per molti rispetti l'apocalisse della provvidenza divina nel Cristo Gesù era gnosi: e non immune da gnosticismo era la stessa concezione e giudaica e cristiana di Dio. Per quanto i sistemi gnostici fossero di solito aspri nemici del giudaismo e conguagliassero spesso il Dio dei Giudei col tetro e maligno Archon della sfera di Saturno, entro il giudaismo,

(1) Notevole per questo rimane sempre, anche se leggendario, l'episodio di Paolo sull'Areopago: *Atti*, 17, 16-34.

sia palestinense che ellenizzante, l'antico Jahvè s'era andato allontanando dal mondo in una trascendenza assoluta, ineffabile. Ciò dissolveva Iddio in un complesso mondo divino-angelico e rendeva necessaria la concezione di forze mediatrici e di gradi di trapasso.

Il passo più audace fu compiuto con l'ipostatizzazione della Sapienza, sì da farne una persona divina, in base a concetti che non erano patrimonio esclusivo del popolo giudeo ma di tutto l'Oriente (1). Ed è difficile dire quanto nella Sapienza il monoteismo della tradizione profetica reagisca sulla concezione popolare che a fianco a Jahvè poneva una divinità femminile, secondo lo schema siriaco delle coppie divine, o quanto la concezione popolare reagisca sulla solitudine aspra del dio profetico. Certamente fu il primo passo verso la moltiplicazione gnostica della divinità. A traverso quella breccia, se conveniva risolvere la sapienza di Dio in una figura maschile invece che femminile, poteva passare sia il Logos di Filone, sia la concezione trascendente del Messia Figlio dell'Uomo, supremo vicario di Dio, potente visir d'un evanescente sovrano orientale (2).

Ciò avveniva perchè la personalità di Dio pareva indissolubilmente congiunta alle forme antropomorfiche delle scritture; e l'epurazione della divinità dalle forme grosse dell'antico Jahveismo, il rinsaldamento della trascendenza di Dio sul mondo simultaneo all'affermazione dell'operazione di Dio nel mondo, tesi fondamentale del giudaismo, i concetti fisici ed astronomici della cultura antica, i quali davano un rilievo personale agli elementi del mondo e agli astri e creavano una visione del cosmo ben più vasta di quella che faceva del cielo un padiglione disteso come una pelle e della terra uno sgabello per Jahvè: tutto ciò portava

(1) Sulla letteratura sapienziale cfr. VOLZ, *Job und die Weisheit*, 3ª sezione dell'opera *Die Schriften des A. Testament*, 1921, p. 108 ss. La speculazione sapienziale è un passo decisivo nella trasformazione del concetto giudaico di Dio, senza di cui non sarebbe stato possibile il germogliare del primo cristianesimo. Non è senza significato che anche nei sinottici, là dove la figura di Gesù è fatta grandeggiare nell'ordine provvidenziale, si affacci il tema della Sapienza.

(2) Sul Figlio dell'Uomo cfr. il mio volume *Paolo di Tarso*, Messina, 1922, pp. 30 ss., 411 ss.

alla posizione filoniana: del raddoppiamento di Dio nel suo Logos, mente e parola, sintesi di tutte le forze operative (o angeli) di Dio, Dio di secondo grado e mediatore perpetuo fra creatore e creato. Ma questo trapasso alla concezione composita e complessa della divinità non si compiva nel giudaismo raccolto in sè stesso, ma nello sforzo del giudaismo a emergere nel mondo, ad affermarsi apologeticamente, a tradursi in una filosofia della religione che aveva ampio corso nel mondo: salvo poi a rivederla e a ricorreggerla. Ma bisognava che il Logos della religione giudaica reggesse al confronto, per es., di Hermes Trismegistos, Logos ed interprete della divinità nel sincretismo egiziano, e delle numerose figure parallele dell'Oriente. Ormai è fuor di dubbio che la concezione del Logos, la quale tanto facilmente s'innestava in motivi platonici e stoici, ha una radice extra-giudaica ed extra-ellenica (1).

Infatti l'infiltrazione di questa figura paredra a Dio non avviene solo su di un piano scolastico-speculativo, come quello di Filone, ma anche in correnti e in miti popolari escatologici che non si servono dello specifico termine tecnico. Una grande corrente dell'apocalittica giudaica nei suoi sviluppi sulla cosmogonia e sui fini ultimi era in sostanza una gnosi del supremo misterioso pensiero di Dio, delle cose salutari preesistenti: anche se attribuiva alla divinità una preoccupazione del mondo sua creatura, che di solito lo gnosticismo negava al Dio supremo.

La somiglianza si spiega anche geneticamente. L'apocalittica assimila molto dall'iranismo zaratustrico, e dalla sua escatologia che sogna la purificazione del creato corrotto da Angramaino: lo gnosticismo muove da una forma d'iranismo non ortodosso, ma non privo di somiglianze, pur nelle antitesi, con l'iranismo dell'Avesta.

---

(1) Entro questi limiti e in contatto e talora in contrasto con una preesistente teologia sapienziale-gnostica e non tutta giudaica si spiega la nozione del Logos di Filone. La quale però, come giustamente rileva E. Schwartz (*Aporien im vierten Evangelium* in *Nachrichten von der Ges. der Wiss. z. Göttingen*, 1908, p. 536 ss.) sotto una buccia ellenistica fa valere ancora motivi schiettamente giudaici: o, forse più esattamente, una nozione fondamentalmente orientale e non ellenica della Sapienza e della parola creatrice.

Il processo di avvicinamento fra monoteismo giudaico e gnosticismo si fece anche più serrato con la formazione del cristianesimo, il quale per i giudei non era altro che una sètta gnostico-eretica. L'apoteosi del Cristo non si concepisce infatti se non coll'attenuarsi gnostico della personalità divina.

La crocifissione e la fede nella risurrezione di Gesù ebbero la conseguenza di sminuire anche nella prima comunità lo schema messianico-davidico a tutto vantaggio della concezione soprannaturale metafisica del Messia figlio dell'Uomo. L'apoteosi si compì in una sfera soprannaturale. Gesù risorto apparve insediato nei cieli, investito di tutti i poteri da Dio, che gli poneva come sgabello ai piedi tutti i suoi nemici. Egli diveniva la sintesi di tutta la gnosi e di tutta la sapienza, spirito cosmico molteplice.

La sua compenetrazione con la Sapienza appare di già compiuta in quella raccolta dei detti di Gesù *(Logia)* che è fonte dei sinottici, e, indipendente da Paolo, ci riconduce ad una delle primissime fasi della chiesa.

In quell'occasione rispose Gesù e disse:
— Ti confesso, padre,
signore del cielo e della terra,
che tu hai occultato ciò ai sapienti e agli intelligenti,
e lo hai rivelato agli infanti.
Sì, padre: chè tale fu il tuo beneplacito.
Tutto m'è stato rivelato dal Padre mio,
e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio
e colui cui vuole il Figlio rivelarlo.

(*Mt.*, 11, 25-28).

Il rapporto tra Padre e Figlio è rapporto gnostico [1]. La traditio della gnosi coincide con la piena investitura degli attributi divini al Figlio. La religione è quindi gnosi: conoscenza del Padre nella rivelazione del Figlio ai semplici e ai puri, che possono irridere alla sapienza dei sapienti.

Nè questo detto è, come può parere a prima vista, un masso erratico nella religione cristiana anteriore o per lo meno indipen-

(1) Cfr. l'esatta esegesi di questo passo in NORDEN, *Agnostos theos*, p. 277 ss.

dente da Paolo, e rimasto senza grandi sviluppi. Si ricongiunge invece ad esso un momento essenziale e costitutivo della coscienza ecclesiastica, la conoscenza del nome sacro del Cristo, che dà origine alla comunità degli eletti.

Dove sono due o tre
raccolti nel nome mio
là io sono in mezzo ad essi.
(*Mt.*, 18, 20).

dice un logion famoso. Questo logion, che in seguito destò preoccupazioni negli anacoreti, sì che per loro uso sorse un altro logion agraphon che prometteva la presenza di Cristo anche al solitario (1), poggia sulla conoscenza del nome sacro efficace nel mondo dello spirito, e subordina poi la presenza del Cristo ad una pluralità d'adoranti. Il Cristo è perciò spirito unico e molteplice: si attua e si rivela in una comunità cui egli presiede, e che egli contiene in sè; perchè egli non si rivela se non nel culto comune.

Ciò conferma quel che si può sospettare dalle lettere paoline: che cioè la formula εἶναι ἐν Χριστῷ per designare lo stato cristiano risale ad una fase anteriore a Paolo.

La dottrina del corpo mistico di Cristo, non è quindi una creazione specialmente paolina, ma lo sviluppo delle esperienze costitutive della chiesa, e si richiama al tema fondamentale della prima comunità: Gesù come Figlio dell'Uomo (2).

---

(1) Cfr. il *Logion d'Oxyrhynchos* riportato da E. KLOSTERMANN (*Apocrypha*, II, 1910, p. 16), e la variante di Efremo Siro (*Apocrypha*, III, p. 12). Cfr. anche HENNECKE, op. cit., p. 36.

Il passo di Mt. subisce una limitazione da parte d'IGNAZIO d'Antiochia che pone il principio che l'adunanza legittima è quella presieduta dall'episcopo. Cfr. *Magn.*, 4, 1; *Trall.*, 3, 1; *Filad*, 2, 1; 7, 1; *Smirnei*, 8, 1-2.

(2) Il BOUSSET (*Kyrios Christos*², p. 5 ss.) ha il merito d'aver fermato definitivamente che la fede della prima comunità poggiava tutta sull'identificazione di Gesù col Figlio dell'Uomo. Ma insieme si lasciava sfuggire che la tesi del Figlio dell'Uomo — anche a interpretarla soltanto in base a *Daniele*, c. 7, e al libro etiopico d'Enoch — includeva una concezione aionica del Messia êra e sfera di salute: e forniva il ponte di trapasso alla cristologia paolina, dove tutto il contenuto implicito del Figlio dell'Uomo, quale principio metafisico d'un mondo nuovo, giunge a netta esplicazione, pur non usando Paolo il termine esoterico Figlio dell'Uomo. Al Bousset nuoce la preoccupazione di scindere troppo nettamente il momento giudaico del cristianesimo da quello ellenistico.

Il Figlio dell'Uomo, fin dal famoso capitolo VII di Daniele, è un'êra cosmica, un AIΩN. Ciò non deve intendersi secondo lo spirito moderno, come simbolo privo d'ogni realtà al di fuori del simboleggiato: bensì secondo lo spirito antico, come una realtà. Il Figlio dell'Uomo è uno spirito, una persona del mondo divino, che insieme è un cosmo; è l'anima d'un nuovo mondo, il principio metafisico dell'êra nuova. Tale figurazione la troviamo dispiegata nell'apocalittica precristiana, nelle *Parabole d'Enoch*. Presso Iddio è preesistente — realtà salutare riserbata dalla Provvidenza — una comunità eterna. Essa attinge e si abbevera dall'Eletto, fonte inesausta di giustizia (1). Abbiamo cioè il Figlio dell'Uomo che si trasforma in un principio metafisico, che alimenta una comunità che è la sua stessa estrinsecazione. Questa fantasia apocalittica non è altro che l'assimilazione del concetto dell'AIΩN, che nel mandeismo diviene l'Uthra: il cosmo di luce concepito personalmente. E nelle scritture mandaiche questo concetto della personalità cosmica si trova dispiegato miticamente e attesta un tema antichissimo, d'origine probabilmente astrologica (2). L'Uthra è costituito da una moltitudine che s'assomma e si ricapitola nello spirito dell'Uthra: ogni Uthra ha la sua corte che l'accompagna e lo venera. Quando, per es., Mandā d̲ Haijē (l'Uthra della vera gnosi) investe dei suoi poteri Hibil-Zīwā suo figlio gli attribuisce il suo nome di Jāwar (o Difensore, come il Paracleto giovanneo) e gli crea un mondo infinito in ogni senso che comprende diecimila volte mille mondi, ciascuno dei quali comprende a sua volta 360 Giordani (sorgenti d'acqua celeste per i battesimi mandaici e archetipi del Giordano terrestre) e 360.000 Uthra, e in ogni sede o Śkīnā altre 360.000 Śkīnā (cfr. le μοναί dimore dei beati nel IV evangelio) (3). E tutto questo infinito cosmo accompagna Hibil-Zīwā nel descensus nel mondo demoniaco. La sintesi d'unità e di molteplice nel concetto d'AIΩN

(1) *Libro etiopico d'Enoch*, c. 48; *Libro slavo di Enoch*, p. 89.

(2) *Ginzā*, Parte destra, lib. V, 136, p. 152. Sulla divinità, sintesi di molteplici dèi, cfr. REITZENSTEIN, *Iran. Erlösungsmyst.* Appendice I. Sulle speculazioni aioniche entro il giudaismo sono significativi i passi dell'*Enoch slavo*, pp. 79 e 102-3.

(3) *Giov.*, 14, 2.

nei suoi lineamenti mitici si rivela indipendente dal cristianesimo e ad esso anteriore. Perchè anche nelle concezioni più schiettamente astrologiche, ΑΙΩΝ è sempre una divinità costituita da molte divinità, e par derivi dalla figura dello Zerwan Akraana iranico, il tempo indefinito. D'altra parte, motivo comune a quasi tutte le soteriologie gnostiche è quello d'un'anima universale, di cui le singole non son che parti [1]: motivo che ritorna anche nel neo-platonismo. Questa concezione che chiameremo aionica ritorna anche nella figura antitetica al Salvatore, il diavolo [2]; in una tradizione, che si continua fino agli affreschi del Campo Santo pisano, esso è rappresentato come sintesi di tutto il mondo infernale.

Senza ulteriormente diffonderci in queste analogie e somiglianze, perchè talora le comparazioni possono fare smarrire il senso del concreto (quando cioè non siano usate a precisare uno speciale atteggiamento dello spirito, una forma mentis, che poi dev'esser seguita nel suo svolgimento creativo, ma a schematizzare concetti e miti morti e depauperati di spiritualità) qui basta fermare che il Cristo fin dai primordi della sua apoteosi è concepito, secondo forme proprie della cultura orientale, aionicamente, nella figura di Figlio dell'Uomo, l'uomo divino che è lo spirito dell'êra nuova, del secolo che è presso Dio, e che deve manifestarsi nel giorno suo. La chiesa è la sua espansione anticipata in questo mondo, ma ha una sua propria realtà celeste [3].

---

(1) Cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 81 ss., il commentario all'inno dei Naasseni, e *Die Göttin Psyche*, p. 5 ss. Cristo è chiamato αἰών, latte della vergine celeste (αἰών anche nel mito pagano è figlio della vergine) nella litania dei catecumeni d'Alessandria: CLEMENTE AL., *Paedag.*, III, 12, 101, versetto 35 ss.

(2) Cfr. *Ginzā*, Parte destra, l. III, 83, p. 83, dove Mandā ḏ Haijē costringe il diavolo Namrus a ringoiarsi il proprio mondo tenebroso. Cfr. anche l'autoprosopopea del diavolo in *Acta Thomae*, 32, e lo scritto d'origine giudaica designato come *Preghiera di Ciriaco* pubblicato nel testo siriaco in versione greca dal GRESSMANN in *Zeitschrift für neut. Wissenschaft.* (*Z. N. W.*) 1921, p. 23 ss., e già usato da REITZENSTEIN in *Iran. Erlösungsmyst.*, p. 77 ss. Cfr. anche l'episodio del diavolo legione nell'esorcismo del demoniaco di Gerasa, Mc., 5, 1-21.

(3) In base a questa fondamentale concezione aionica del Cristo si spiega anche come mai intorno a lui si raccogliessero tutti i miti d'origine astrologica del ciclo d'ΑΙΩΝ, del fanciullo miracoloso, su cui da recente ha acutamente rivolto l'atten-

La conoscenza del nome del Figlio è la risoluzione dell'eletto nel secolo e nella forma cosmica in cui si manifesterà l'azione salutare di Dio.

La chiesa è l'attuazione indubitabile dell'αἰών nuovo, il Cristo Figlio dell'Uomo. Il mito cala dalla fantasia astratta in un'esperienza mistica, per cui la comunità sente di già l'êra futura, ne è permeata dallo spirito; è già il cosmo di Cristo, molteplice per quanti sono gli eletti, unico nella radice prima: il Cristo Gesù esaltato alla destra di Dio nella dignità di Figlio dell'Uomo. Da ciò il doppio senso di comunione: col Cristo e coi propri fratelli.

La chiesa con istrana pregnanza rappresenta, annunzia (1) presente e reale il Cristo e la sua azione salutare; essa conserva i sacramenti della mistica unione.

Così nella cristologia si risolve il primitivo bando del regno di Dio; e tutte le forme di vita ecclesiastica già preesistenti nella teocrazia giudaica, nell'ideale d'Israele popolo di Dio, vengono sussunti e potenziati in questo concetto mistico dell'essere in Cristo, della chiesa organismo macrocosmico del Figlio dell'Uomo (2).

Gli sviluppi della lettera ai Colossesi e di quella agli Efesî

---

zione il Norden (*Die Geburt des Kindes*, 1924): qualcuno dei quali (la strage degli innocenti) era stato applicato ad Augusto dal suo liberto Giulio Marato che ne aveva scritto la biografia (cfr. SVETONIO, *Aug.*, 94). Il Cristo era il principe del secolo nuovo, il nuovo ΑΙΩΝ, così come Augusto nella celebrazione ufficiale (cfr. il titolo di Priene in DITTEMBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, 1905, N. 458), era il rinnovatore del mondo. Un comune paludamento d'apoteosi veniva — proprio come nella *stola Olympica* di Apuleio (*Met.*, XI, 24) — applicato ad entrambi. In questa esegesi si risolvono, credo, anche le difficoltà della così detta interpretazione mitica del cristianesimo, la quale riscontrando negli evangeli tracce di miti solari o astrali, tende a dissolvere il personaggio storico in un mito solare o astrologico. Il processo invece è diverso. Il mito solare fornisce lo schema comune dell'apoteosi, così al Cristo come ai Cesari di Roma: non solo ad Augusto, ma anche a Nerone che un'iscrizione egiziana (cfr. DITTENBERGER, op. cit., N. 666) celebra come l'Agatodemone del mondo e che Seneca rappresenta (*De Clem.*, I, cc. 1-3) come l'astro che tutti benefica.

(1) Cfr. *I Cor.*, 11, 25-26.

(2) Sullo spirito di già ecclesiastico del giudaismo cfr. BOUSSET, *Die Religion des Judentums*[3], p. 196 ss. Ma il vero potenziamento dello spirito ecclesiastico si ha nel cristianesimo col concetto mistico del Cristo come êra e luogo di salute.

sulla coppia Cristo e Chiesa, sulle loro mistiche nozze eterne (1), dànno la piena espressione teologica e mitico-gnostica di questa che è l'esperienza fondamentale della comunità dei santi, ma non sono affatto soprastrutture.

Anzi, tenendo fermo alla fondamentale concezione aionica del Cristo Figlio dell'Uomo, si giunge a cogliere in una relativa semplicità e unità la storia del primo cristianesimo. La visione dell'economia salutare si articola secondo lo schema dei due secoli, dell'êra nuova (αἰὼν μέλλων) che giace in Cristo, contrapposto all'êra presente trista e malvagia (αἰὼν οὗτος) che giace nel Maligno.

L'êra, il secolo, il mondo nuovo, il Cristo, è il pensiero riposto della provvidenza divina, che negli ultimi tempi Iddio ha manifestato, al momento opportuno, ricapitolando in Cristo tutto l'universo, tutte le forze cosmiche, e ponendolo come Pleroma divino: sì che a lui si subordinino i celesti i terreni e gl'inferi. E come supremo pensiero di Dio egli è il suo primo pensiero, il termine teleologico e insieme la forza creatrice — il motivo, potremmo dire, che divien causa efficiente. — È la Sapienza stessa. Chi crede in lui e accetta i sacramenti cristiani parteciperà al secolo venturo, e partecipa del suo spirito come arra di salute: entra in mistica congiunzione con lui, è elemento angelicato del nuovo Aion. In questa trama viene spontaneamente a inserirsi anche il libro del Nuovo Testamento apparentemente privo di mistica, l'Apocalisse. L'Apocalisse infatti, se manca degli accenni mistici di tale concezione aionica, insiste sui dati mitici di essa: il Cristo è il signore delle sette stelle (i sette pianeti) e dei sette spiriti, entra in possesso del libro dei destini, celebra le nozze con la Gerusalemme celeste (2); è il κοσμοκράτωρ lo spirito cosmico del nuovo secolo. Tale mito presuppone — anche se non ne fa cenno — tutta la mistica d'unità e d'inserzione già delineata.

---

(1) Cfr. *Coloss.*, 1, 18; *Efes.*, 1, 23; 5, 25-27; cfr. anche *II Cor.*, 11, 2. Sullo sviluppo della mistica ecclesiologica presso i Valentiniani cfr. SCHWARTZ, op. cit., *Nachrichten*, 1908, pp. 129-30.

(2) Cfr. *Apoc.*, 19, 7 ss.; 21, 9. Sul nesso fra αἰών, città eterna e sapienza cfr. la citata appendice I dell'opera del REITZENSTEIN, *Ir. Erlösungmyst.*

Alla concezione aionica aderisce, e da essa riceve più viva luce, quell'interpretazione del primitivo diritto ecclesiastico, la quale, constatando come la chiesa non abbia affatto la fisonomia d'un'associazione di diritto umano (θίασοι, ἔρανοι, κοινά, *collegia*, ecc.) ritrova nella coscienza del carisma spirituale il principio formatore della chiesa. Concependo il Cristo come un cosmo, la chiesa preesiste con lui nei cieli e, per partecipazione alla realtà celeste, i fedeli radunati nel nome di Cristo divengono essi misticamente la chiesa, il corpo di Cristo (1).

A sua volta questa interpretazione della struttura giuridico-sociale della chiesa confluisce con i risultati dei più recenti studi sulle antiche liturgie (2). La liturgia eucaristica nella sua forma più antica si è rivelata come l'epifania del Cristo tra i fedeli adunati nel suo nome. Così si celebrava la mistica unità. Con gli occhi della fede la comunità ricontempla l'opera vittoriosa del Cristo calato in terra e disceso agl'inferi a trionfar della morte. Nell'epifania scompare il limite tra cielo e terra: la comunità è già la chiesa celeste, quella che il veggente di Patmos vede raccolta intorno al trono di Dio (3).

---

(1) È la nota interpretazione del diritto canonico in base al concetto del carisma svolta R. Sohm nel *Handbuch des Kirchenrechts*, 1892 (recente ristampa del 1923) e in molte opere successive. Questa concezione non si può ritener smantellata dall'opera antagonistica del Harnack, *Die Entstehung der Kirchenverfassung*, 1910.

Difetto della tesi del Sohm è l'aver, con troppo rigore sistematico, postulato fin dalle origini una riflessa coscienza giuridica, e di non aver colto la *forma mentis*, in cui l'intuizione del carisma trova il suo fondamento, in modo che esso non resti un fatto inesplicabile. Credo che l'intuizione aionica del Cristo e della Chiesa sia il sustrato in cui la teoria del Sohm si chiarisce pienamente.

(2) Cfr. in proposito G. P. Wetter, *Die altchr. Liturgien*, 1921-22, opera capitale per intendere l'esperienza religiosa della chiesa di Cristo.

(3) Cfr. *Apoc.*, c. 4. Questa trasfigurazione avviene ravvivando il senso del dischiuso accesso a Dio. Cfr. *Rom.*, 5, 1-2. Sul quale ravvivamento cfr. i passi che han colorito ritualistico: *Ebr.*, 10, 19 ss.; 12, 22 ss.; 13, 15; *I Clem.*, 29, 1; 34, 7.

Non senza somiglianza con l'eucaristia cristiana sono i passi: *Corp. Herm.*, I, 22, v. I, p. 126 (il νοῦς presente fra i santi e i pii che così propiziano il Padre, e lo ringraziano e benedicono): I, 26, v. I, p. 128, l'accesso dei pii al Padre, la loro compenetrazione con Dio e la loro divinificazione τέλος della gnosi: I, 31, v. I, p. 130, l'eulogia con l'ἅγιος del tutto simile all'ἅγιος della liturgia cristiana; *Ginzā*, Parte destra, I, 2, p. 6 (gli Uthra che rendono gloria al Dio eccelso) e II, 3, p. 32 (lo stesso tema). La corte adorante che circonda gli Uthra è poi tema frequentissimo degli scritti mandaici. Non ostanti le somiglianze dei passi citati con l'eucaristia cristiana la loro dipendenza è difficile. Anche l'ἅγιος del brano ermetico si spiega meglio con contratti

Il termine stesso che designa il rito, e che rimonta alle prime origini, è quello d'eucaristia. La comunità rende grazie al suo Signore, la corte dei fedeli tributa l'omaggio al suo re, e canta a lui i suoi cantici di gloria. Si ha in atto l'unità mistico-aionica. Secondo ogni probabilità questo schema liturgico è primitivo. A questa contemplazione mistica con gli occhi della fede si richiamano di frequente gli scritti del Nuovo Testamento. Paolo vuole che i Corinzî discernano (1) nella mensa eucaristica il corpo e il sangue del Signore, ammonisce a figger gli occhi nelle cose superne: la visione dell'invisibile è per l'autore della lettera agli Ebrei l'oggetto della fede: questa visione mistica di fede è tema costante della prima lettera di Clemente e, come vedremo, del quarto evangelio (2). La liturgia doveva tendere a suscitare questo

---

con eulogie giudaiche che non con derivazioni dalla liturgia cristiana. Dal *Libro etiopico* d'Enoch (c. 48) e da quello *slavo* (p. 89) noi vediamo che la corte corona di gloria è un tema precristiano dell'apocalittica, che probabilmente l'attinge dall'iranismo.

Un notevole parallelo a questa visione mistica è anche in *Ginzä* destra, lib. V, 140, p. 155 ss.

(1) *I Cor.*, 11, 25-29.

(2) Su questo atteggiamento estatico contemplativo proprio della prima chiesa, e che si compenetra con la liturgia eucaristica cfr. *Col.*, 3, 1, 2; *Efesii*, 1, 17; *Ebr.*, 3, 1; 11, 1; *I lettera di Clemente*, 2, 1; 17, 2 (attribuito ad Abramo); 19, 3; 29, 1; 34, 7 (il protendersi verso gli oggetti sperati); 36, 2; 59, 3. I passi di Clemente hanno importanza perchè nell'ultima parte la sua lettera mostra evidentemente di seguire la prassi eucaristica della sua chiesa: rileviamo perciò lo sforzo a rappresentarsi col risalto dell'evidenza i beni salutari. Questo sforzo è stilizzato nelle posteriori liturgie col monito « sursum corda » e con la risposta: « habemus ad Deum ». Un passo liturgico riportato dal WETTER (op. cit., I, 49) aggiunge: « et separamus nos a sensibus nostris exterioribus ita ut revera non esse videantur et eare firmi sumus ». La visione dei beni salutari e del mistero eucaristico è l'estasi consolante dei martiri: cfr. per es., *Atti*, 7, 55 s.; *Mart. di Policarpo*, 2, 3; *Atti di Carpo Papilo e Agatonice*, 38-39; 42. Tutto ci mostra che il culto cristiano vuol portare ad una suggestione contemplativa. Il punto di partenza è lo stato psicologico descrittoci da Paolo (*Rom.*, 8, 23-30; *I Cor.*, 15, 19). Il valore dell'estasi, consisteva nella comunicazione della natura divina, nella trasfigurazione (cfr. REITZENSTEIN, *Hell. Mysterienrel.*[3], p. 262 ss.). La ricerca degli stati d'estasi si riscontra presso i Simoniani: cfr. EUSEBIO, *h. ecc.*, II, 13, 6-7. Questo concetto misterico della visione di Dio era già corrente nel giudaismo e nel primitivo cristianesimo. Cfr. *Mt.*, 5, 8, dove la visione di Dio è equipollente alla vita eterna; *IV Esra*, 7, 91 e 98, a prescindere da tutta la religiosità contemplativa di Filone. Atteggiamenti estatici sono frequenti negli Atti apostolici di origine gnostica: *Acta Thomae*, 36; e la danza mistica negli Atti di Giovanni (94-5). A proposito della quale il Kroll (presso HENNECKE, op. cit., 172) nota come essa sia congiunta alla concezione ellenistico-orfica dell'inno che produce l'estasi. In proposito cfr. anche BOUSSET, *Kyrios Christos*[2], p. 285.

rapimento estatico collettivo verso i beni superni a cui gli eletti erano stati chiamati; alla comunione e unità in Cristo e nel suo regno: o, forse, la liturgia era la stilizzazione in rito di entusiasmi e visioni che avevano luogo tra i fedeli adunati nell'invocazione del nome di Cristo, e che, invasi dallo spirito, celebravano l'unità aionica col loro Signore.

In questa forma liturgica, momento gnostico-contemplante e momento escatologico si mescolano e si confondano (1). L'attesa escatologica dell'avvento del Cristo si trasforma in un'epifania visionario-liturgica.

Questo fluire si scorge in atto nell'apostolo Paolo, il quale attinge proprio dall'escatologia giudaica quell'impetuosità lirica che rimane un enigma per chi tenta d'interpretarlo sul piano della sola gnosi; la quale di solito, nei suoi massimi rappresentanti è teologia cerebralmente sincretistica (2).

Man mano che la spinta apocalittico-escatologica, che risaliva a Gesù, s'esaurisce, man mano che l'attesa della manifestazione del Cristo diviene meno ardente, tende a prevalere il momento gnostico in forme più pure. Grandeggia, sull'attesa indirizzata al futuro, la contemplazione dell'opera del Cristo nella sua prima manifestazione, come fonte di salute e di rivelazione. Prevale sulla speranza il senso d'una grazia attuale, concepita sacramentalmente; e il sacramento si chiarisce in una gnosi: nella visione e conoscenza del riscatto operato dalla morte redentrice di Gesù, dal trionfo del Cristo sulle potenze dominatrici di questo mondo, e nella determinazione eleuterica della nuova fede. « A libertà vi ha liberato Cristo » (3).

La fede si svolge in conoscenza. Avviene un trapasso dalla

---

(1) Wetter, op. cit., I, p. 21.

(2) Cfr. in proposito il mio volume *Paolo di Tarso*. La questione su gnosi ellenistica e apocalittica giudaica fu dibattuta dal Reitzenstein in *Z. N. W.*, 1911, 1 ss., a proposito dell'opera di A. Schweitzer (*Geschichte der paul. Forschung*, 1911). Indubbiamente il Reitzenstein ha ragione nell'affermare che le apocalissi giudaiche sono scritti sincretistici. Ma gli sfugge che proprio dall'ardore per un rinnovamento escatologico del mondo — poco gradito alle forme più pure della gnosi — prorompe quell'impeto creativo che — secondo l'affermazione del Bousset ormai universalmente accettata — mancava allo gnosticismo movimento scarsamente originale e creativo.

(3) Cfr. *Gal.*, 5, 1-13; *Rom.*, 8, 2-14.

speranza di trionfare, entro il proprio corpo risorto, nel giorno del giudizio, a quella di una sopravvivenza individuale dell'anima.

Per tutto ciò, invece di considerare, come voleva il Renan, lo gnosticismo come una malattia, una specie di difterite che attacca nella sua prima età il cristianesimo, dobbiam riconoscere che v'è un momento gnostico germinale fin nella prima radice del cristianesimo, nella concezione del Figlio dell'Uomo che è effettivamente la più antica tesi teologica, o, meglio, la categoria ideale a traverso cui viene sentita la salute cristiana.

Senza questi fermenti gnostici non arriveremmo assolutamente ad intendere la genesi del cristianesimo fin nei suoi primi momenti, anche giudaici, e nei suoi più profondi motivi ispiratori. Non potremmo intendere nè l'assidersi di Gesù alla destra di Dio, nè il momento primo dell'esperienza mistica della vita ecclesiastica.

Tuttavia il cristianesimo è qualcosa di diverso da un sistema teologale gnostico. È un processo organico non un eclettismo dogmatico.

Include in sè gli spunti gnostici, come elementi non eliminabili della cultura antica, ma cerca di contenerne l'espansione in funzione del suo organismo: che ha il suo punto saliente in un'esperienza di vita sociale, nell'attuazione della sfera di salute, del Cristo macrocosmico, e non nell'arbitrio d'un solitario misticismo: in un impegno risoluto della vita in tutte le sue manifestazioni e non in tentativi problematici, come molti dei sistemi gnostici a noi noti. Soprattutto l'afflato ispiratore, l'entusiasmo, la certezza di conseguita salute, precedono la teoria teologale. Invece tutto ciò che è slancio lirico creatore manca allo gnosticismo, che è decifrazione esegetica d'antichi miti e d'antiche teologie: anche se un Basilide o un Valentino si credettero ispirati.

Nulla lo rivela tanto quanto il raffronto con un sistema gnostico pervenutoci completo: il mandeismo. La religione mandaica vuol essere liberazione: vuol distruggere la religione astrologica babilonese [1]. Eppure nulla grandeggia e domina in essa quanto

---

(1) Ci è stato reso accessibile nelle traduzioni tedesche di M. LIDZBARSKI, il quale

le figure demoniache dei sette pianeti e delle dodici costellazioni e di Rūhā la madre delle forze demoniache. Il mondo diabolico diventa un'ossessione, anche se il mandeismo si vanta di posseder la via che conduce a libertà nella luce incontaminata.

Lo stesso motivo invece in Paolo è svolto con ben altro impeto. I miseri Elementi del mondo che tengon servi gli uomini son lasciati alle spalle: oltre che nella battaglia mitica, devon essere annichiliti anche nello spirito dei credenti del Cristo: non arrivano ad aver posto nella memoria; nè nel mito della loro sconfitta, nè nella mistagogia che conduce fuori dalle loro sfere [1].

Ma al principio del secondo secolo il processo differenziativo non appariva chiaro. Era ancora in discrimine se lo gnosticismo prorompendo dal seno stesso della nuova religione l'avrebbe dissolta, o se il cristianesimo avrebbe contenuto o rielaborato vittoriosamente le concezioni gnostiche.

Ma in questo problema Paolo aveva già tracciata la via, e dato l'esempio. Per quanto la sua mentalità paia la più affine allo gnosticismo e della sua autorità si facessero forti gli eresiarchi, e nella chiesa non mancassero le diffidenze verso i suoi scritti, egli aveva per molte vie reagito alla gnosi, e a ciò che aveva assorbito aveva impresso un movimento e un circolo vitale anti-

oltre la già citata *Ginzā* ha pubblicato: *Mandaische Liturgien*, 1920 e *Das Johannesbuch*, 1915. Gli scritti della sètta mandaica, fiorita nella Mesopotamia, hanno una straordinaria importanza perchè ci fanno conoscere una religione gnostica nei documenti originali (noi lo gnosticismo prima lo conoscevamo nelle infide relazioni degli eresiologhi): e una religione pochissimo influenzata dal cristianesimo, e che ci presenta, se non nella composizione attuale, certamente nei singoli frammenti, miti d'alta antichità. Gli scritti mandaici aiutano a ricostruire il circolo del pensiero gnostico, pervenutoci in frammenti sia negli eresiologi che nel Nuovo Testamento.

(1) Cfr. *Col.*, 2, 15 e *Gal.*, 3, 19 ss.; 4, 9 ss. Per valutare pienamente l'efficacia di tale reinterpretazione paolina della libertà cristiana e del riscatto, bisogna tener presente che, nello svolgimento successivo, il cristianesimo andò perdendo il senso di questa lotta mitica, e degli angeli come mondo di feudatari riottosi che s'interpongono fra l'uomo e Dio; anche se non si oblia il mito della sconfitta di Satana. La esatta interpretazione di quel che siano gli *Elementi del mondo* è una riconquista della filologia moderna, a cui riluttano gli esegeti conservatori in senso ecclesiastico del passo *Gal.*, 4, 9: come il SIEFFERT e il LAGRANGE.

Nella soteriologia paolina manca una vera e propria mistagogia graduale: invece abbiamo per Cristo il balzo nella pienezza della divinità.

tetico a quello della gnosi che sarà poi definita eterodossa. Aveva reagito alla moltiplicazione gnostica degli Eoni e delle potenze intermedie. Tali speculazioni, secondo Paolo, avvilivano, e non sublimavano al vivace senso della redenzione cristiana [1]. Se alla realtà delle potenze intermedie egli crede — era un dato ineliminabile della sua cultura — tutta la sua visione è indirizzata, a concepire una restaurazione totale del monoteismo. Cristo vince assoggetta e annichilisce le potenze intermedie, e nel suo trionfo si riassorbe in Dio Padre e gli rimette i poteri. I momenti dell'epopea mitica della lotta di Cristo con le dominazioni, l'abbiamo veduto, restavano alle spalle, trascurati. Anche a costo di incoerenza e di mancanza d'euritmia, Paolo aveva lasciato senza le necessarie basi metafisiche, che avrebbero dovuto essere in un dualismo radicale, la sua concezione della carne peccaminosa: per lui il peccato corrompe la creazione, non la creazione è peccaminosa per la materia [2]. Nella sua teoria sulla successione dei due Adami (prima quello terreno peccatore, poi quello celeste spirituale) aveva tagliato via dalla gnosi della salute cristiana uno dei temi capitali dello gnosticismo: quello della caduta o della degradazione di un essere divino, di un dio Ἄνθρωπος che vive prigioniero in ogni uomo: caduta che spiega e condiziona di solito tutta la soteriologia gnostica [3]. Aveva inoltre dedotto la

(1) Cfr. *Col.*, c. 2.

(2) Cfr. *Rom.*, 8, 19 ss.

(3) Su questo mito e sulle sue prime origini iraniche cfr. i citati lavori del REITZENSTEIN e dello SCHAEDER. Studiando la formazione dell'ortodossia cristiana nei primi secoli, si può constatare come essa sopra tutto miri alla cancellazione di questo presupposto della soteriologia: possiam dire fin dalla recisa affermazione *I Cor.*, 15, 46. Ciò non solo perchè il mito includeva qualcosa di politeistico o di dualistico, ma anche perchè determinava una psicologia religiosa contratta verso l'individuale apoteosi, mentre l'ortodossia insiste sul momento macrocosmico del Cristo-comunità. La gnosi (*Exc. e Theod.*, 78) si poneva i problemi: τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν [ἢ]ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις. L'ortodossia amputava la metà dei problemi: quelli che si riferivano alla preistoria mitica. Cfr. anche i problemi soteriologici dell'*Apokryphon Johannis*, riportato dall'HENNECKE (op. cit., p. 70).

Negli scritti pseudoclementini, fieramente avversi a Paolo, si ritrova un motivo che ci è noto da Paolo: che cioè, contrariamente all'affermazione gnostica, prima viene il peggio poi il meglio: prima l'Adamo inferiore poi il superiore (*Hom.*, 11, 16 ss.). È la correzione operata dallo spirito giudaico sulla gnosi.

gnosi dalla fede e posto l'apice della perfezione non nella gnosi, ma nell'amore che attua l'unità macrocosmica.

Tutta questa riforma antignostica, anche se non apertamente intenzionale e riflessa, ma compiuta occasionalmente per slancio lirico ed entusiasmo del Cristo, accenna già ai termini dell'imminente conflitto fra chiesa del Cristo e speculazione gnostica. Il Cristo, non meno del Padre dio d'Israele, si rivelava esclusivo. Non ammetteva a fianco a sè altre persone divine: egli solo era tutto il pleroma di Dio. Anche la lotta mitica fra Cristo e le potenze intermedie era accettata in ciò che poteva ridondare a gloria del Cristo Gesù, ma non si ammetteva una lotta in cui fosse stato discrimine supremo, in cui, sia pur momentaneamente, il principio del male avesse trionfato imprigionando una scintilla di luce nella materia tenebrosa.

Il presupposto del riscatto restava perciò limitato alla trasgressione adamitica nella versione biblica, elevata però a centro di tutta l'economia religiosa; insomma, entro il quadro in cui lo svolgerà Agostino: e la fisonomia della redenzione diventava profondamente diversa, perchè si svolgeva pur sempre entro i rapporti fra creatura e creatore. La continuità della tradizione biblica, pur con l'aspra polemica contro la legge ricondotta agli Archontes di questo mondo, non restava compromessa; la pienezza della nuova fede poteva attuarsi nell'unità ecclesiastica.

E perciò non senza ragione l'autore delle lettere pastorali metteva sotto il patrocinio del grande apostolo la sua violenta polemica antignostica [1], quando dello gnosticismo si rivelavano le forze deleterie per l'organismo ecclesiastico. Infatti nessun terreno più propizio della chiesa si offriva ai dottori teosofi: i quali potevano promettere un'esoterica e più piena rivelazione, che oltre il Cristo avrebbe rivelato altri misteri e tutte le potenze del pleroma, e una più riposta sapienza, cioè la vera e completa gnosi, chè la fede era solo un grado inferiore e inadeguato. Rompevano così l'unità della chiesa in conventicole, po-

(1) Che ad altri l'epistolario suscitasse dubbi dimostra *II di Pietro*, 3, 15-16.

nevano in dubbio il valore dei sacramenti ecclesiastici, gonfiavan d'orgoglio i loro seguaci a danno della carità fraterna (1).

Veicolo della loro propaganda eran sopra tutto le donne che venivano agitate con idee di riforma del costume corrente e della vita sessuale: o ascetiche o libertine. Veniva turbato l'ordinato costume di classe media in cui s'andava adagiando il cristianesimo (2). E insieme si scuotevano i pilastri della chiesa: la realtà storica della redenzione con le più svariate forme di docetismo che trasformavano in un fantasma il Gesù storico; la continuità di tradizione e di rivelazione, con la degradazione del Dio del Vecchio Testamento a demiurgo malefico e maligno del peccaminoso mondo della materia; l'unità ecclesiastica col dispregio di coloro che non si elevavano dalla comune fede (πιστικοί) alla vera gnosi (γνωστικοί o pneumatici), col sopraelevare gli gnostici al costume ecclesiastico in virtù della loro compenetrazione con le forze supreme. Invece il carisma ecclesiastico, senza che ancora la cosa fosse apparsa chiara, era carisma solo per partecipazione mediata: cioè il singolo riceveva il dono di grazia in quanto partecipava del mistero della chiesa pleroma di Cristo, e il carisma individuale era momento e strumento in questo mistero cosmico della chiesa (3).

La reazione antignostica non poteva non essere violenta da parte di chi sperimentava la propria salute e viveva la propria fede e la propria speranza sotto il segno ecclesiastico del Cristo: nella chiesa espansione, e anticipazione, nel mondo terreno, del nuovo secolo che è presso Dio, e nella chiesa trovava la propria patria ideale, la norma di vita e il porto di requie.

Documenti massimi di questa reazione sono le lettere pasto-

---

(1) Cfr. gli spunti polemici delle pastorali *I Tim.*, 1, 3 ss.; 4, 1 ss.; 6, 3 ss.; *II Tim.*, 2, 4, ss.; 3, 1-9; 4, 3 ss.; *Tito*, 1, 13 ss.; 3, 9 ss.

Sull'incapacità degli eretici a viver la vita ecclesiastica cfr. IGNAZIO, *Smirnei*, 6, 2; 7, 1.

(2) Sulla sfera sociale in cui il cristianesimo mise radici cfr. ACHELIS, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhun.*, 1912, vol. I, pp. 195 ss. e 293-4.

(3) Cfr. sopra, p. 20 ss. Per questo oscuro senso la chiesa è fatta oggetto di fede, si inserisce nella contemplazione mistica e nella teologia: e da qui si svolgerà il dogma della mediazione della Chiesa.

rali, e le lettere d'Ignazio, ardenti proclami, queste ultime, per l'accentramento di difesa della chiesa nelle mani dell'episcopato monarchico. Lo gnosticismo appare vaniloquio pernicioso, conato stolto verso una conoscenza che non si raggiunge mai, corruzione del costume e d'ogni vera pietà religiosa. La chiesa che si definisce ortodossa ricanta già in forma d'inno liturgico o di simbolo, la propria intuizione del Cristo:

Unico Iddio,
unico anche il mediatore
tra Dio ed uomini:
Cristo Gesù uomo,
che ha dato sè stesso riscatto per tutti,
la testimonianza nel tempo prefisso.

(*I. Tim.*, 2, 5-6).

E concordemente grande è il mistero della pietà:
che apparve in carne,
fu giustificato in ispirito,
apparve agli angeli,
fu bandito alle genti
ricevette fede nel mondo,
fu assunto in gloria.

(*I. Tim.*, 3, 16).

Insiste poi sulla realtà storica di Gesù, sino a includere Pilato nei simboli [1].

Prescrivendo che tutto nella chiesa si faccia sotto il controllo dell'episcopo, si cerca di tagliar via le conventicole gnostiche [2]. E l'intenzione d'estirpar via radicalmente ogni forma di gnosticismo era vivace, anche se poi nei campioni dell'ortodossia riaffioravano spunti e temi assai affini alla gnosi. Tale eradicazione non avrebbe forse lacerato la struttura stessa della chiesa? [3]

(1) Il primo spunto è in *I Tim.*, 6, 13 a cui segue IGNAZIO, *Trall.*, 9, 1.

(2) V. sopra nota 1, p. 20.

(3) Spunti gnosticizzanti si possono rilevare nelle pastorali in Ignazio. Cfr., per es., *I Tim.*, 6, 16 (il Dio che abita la luce inaccessibile); *II Tim.*, 1, 10; IGNAZIO, *Efesii*, 19; *Mag.*, 8, 2; *Trall.*, 5, 2.

*
* *

In contrasto con questa reazione radicale, probabilmente nelle chiese d'Asia, gli scritti della mistica giovannea tentarono la completa risoluzione della gnosi nella fede cristiana: di presentare la fede ecclesiastica come conoscenza piena e assoluta.

In Cristo si ha la pienezza di tutte le forme di salute: la gnosi è conguagliata alla formula più semplice del contenuto di fede: accessibile a tutti, universale per quanti aderiscono alla chiesa: credere in Dio e in colui ch'Egli ha inviato. Basta questa scintilla perchè poi all'occhio contemplante si dispieghi tutta l'infinita ricchezza salutare del Cristo: perchè nell'intimo di chi crede ineriscano, per questa fede dispiegata in conoscenza, le parole di vita eterna e si compia il mistero della rigenerazione dall'alto. L'idea della fede-sapienza (πίστις-σοφία) domina tutta la mistica giovannea, anche se la parola gnosi è accuratamente evitata, perchè l'intrapresa poteva suscitar diffidenze. La prima lettera, che si presenta come lettera d'accompagnamento dell'evangelio, lo mostra chiaramente; e fa di tutto per superare prevenzioni, diffidenze e ostilità antignostiche.

Un gruppo d'eretici era stato cacciato via dalla chiesa:

Sono usciti da noi, ma non eran dei nostri.
Se fossero stati dei nostri sarebbero rimasti con noi;
ma doveva esser manifesto, che essi tutti non sono dei nostri.

(*I. Gv.*, 2, 19).

La pistis sophia non è privilegio di conventicole che guardino con disprezzo i semplici fedeli come pistikoi: è universale come la fede.

E voi avete il crisma del Santo,
e avete la conoscenza, tutti.
Non ho scritto a voi, quasi non conosceste la verità,
ma perchè la conoscete,
e nessuna menzogna procede dalla verità.

(*I. Gv.*, 2, 20-21).

Lettera ed evangelio sono indirizzati a tutte le categorie che costituiscono la chiesa, con una dedica simile a una litania:

Scrivo a voi figliuoli,
perchè vi son rimessi i peccati pel nome suo.
Scrivo a voi padri,
perchè conoscete Colui che è dal principio.
Scrivo a voi giovinetti
perchè avete vinto, il Malvagio.
Ho scritto a voi, fanciulli,
perchè conoscete il Padre;
ho scritto a voi padri,
perchè conoscete Colui che è dal principio;
ho scritto a voi giovinetti
perchè siete forti,
e la parola di Dio permane in voi
e avete vinto il Malvagio.

(*I. Gv.*, 2, 12-14).

Come non v'è gradazione esoterica entro la Chiesa, così non v'è alcuna novità nella dottrina; si presente già l'argomentazione tertullianea sulla prescrizione degli eretici:

Ciò che era in principio,
ciò che abbiam sentito,
ciò che abbiam veduto con gli occhi nostri,
ciò che abbiam contemplato, e le nostre mani han toccato,
della Parola della Vita
. . . .
l'annunziamo anche a voi
perchè voi abbiate comunione con noi.

(*I. Gv.*, 1, 1-3).

Tutto si compie nell'assoluta ed esclusiva comunione con ciò che la chiesa venera.

E la comunione nostra è col Padre
e col Figlio Gesù Cristo.

(*I. Gv.*, 1, 3-4).

Antico e tradizionale nella chiesa è quel precetto che nell'evangelio è detto nuovo, quel comandamento d'amore in cui si ricapitola tutta la gnosi e in cui si celebra la coscienza dell'unità ecclesiastica; l'amore che fin dal tempo di Paolo era lo

scongiuro potente contro la gnosi che gonfia d'orgoglio. L'amore è la piena conoscenza e la piena partecipazione alla natura di Dio.

Carissimi, amiamoci l'un l'altro,
perchè l'amore è da Dio,
e ognun che ama è generato da Dio,
e conosce Dio.
Chi non ama, non ha conosciuto Dio,
perchè Dio è amore.
In ciò s'è rivelato l'amore di Dio in noi:
che Dio ha inviato il figlio suo unigenito nel mondo
perchè noi vivessimo di lui.
In ciò è l'amore:
non che noi abbiamo amato Iddio,
ma ch'egli ci ha amato
e ha invitato il Figlio suo
propiziazione per i peccati nostri.
Carissimi, se così Iddio ci ha amato,
anche noi dobbiamo amarci l'un l'altro.

(*I. Gv.*, 4, 7-11).

Solo per l'amore si ha la conoscenza dell'inconoscibile Iddio:

Nessuno ha mai veduto Iddio:
se ci amiamo reciprocamente
Iddio rimane in noi,
e il suo amore è in noi perfetto.
In ciò conosciamo che noi rimaniamo in Lui
ed Egli in noi:
ch'Egli ci ha chiamato a parte del suo spirito.
E noi abbiam veduto e attestiamo
che il Padre ha inviato il Figlio
Salvatore del mondo.

(*I. Gv.*, 4, 12-14).

La sconfessione degli eretici, soprattutto dei docetisti, è aperta come in Ignazio:

chè molti seduttori sono usciti nel mondo
che non confessan Cristo venuto in carne.

(*II. Gv.*, 7).

A riguardo verso l'episcopato monarchico è ispirato il c. 21° dell'evangelio, con l'investitura pastorale di Pietro, a mitigazione

della superiorità riconosciuta, negli episodi precedenti, al discepolo prediletto, simbolo del vero gnostico.

Non ostante quest'aperta professione d'ortodossia, la terza lettera mostra che difficoltà si levavano (o si prevedevano, nel caso che la lettera prospetti una situazione irreale) contro l'accettazione degli scritti mistici e della gnosi ortodossa.

Può sorgere anche qualche fondato dubbio: fino a che punto questa completa ortodossia sia organicamente connaturata alla mente, e fino a che punto non sia un atto di volontà, uno dei primi esempi, nella storia cristiana, della rinunzia al pensiero individuale per vivere nell'ambito della chiesa (1).

Certamente la volontà ortodossa è profonda, ma tutto in questi scritti dà l'impressione d'un'audacia smussata, d'un impeto riflessamente mitigato; anzi, nelle ultime fasi (c. 21° e le tre lettere) si ha il senso d'una riduzione di piano: come in certe chiese iniziate con audacia sterminata, e poi terminate e coperte alla meglio, per poter funzionare per il culto. Intorno alle figurazioni grandiose dell'evangelio, alle ieratiche manifestazioni del Cristo unico tramite di salute, si notano, ben calcolati, gl'incastri che devono sistemare nella chiesa la grande intuizione religiosa, i quadri musivi dell'evangelio. In vari punti gli aggiustamenti alla fede d'una chiesa che ha già le sue formule e i suoi principi d'ortodossia sono estrinseci e si sente il conglutinamento eclettico. Ad esempio: organicamente connaturata all'intuizione giovannea sarebbe la completa erasione dell'escatologia giudaica con la sua risurrezione dei corpi, sopravvissuta nel cristianesimo (2). Non v'è bisogno d'un giudizio forense e

---

(1) Ciò non era estraneo alla psicologia dell'epoca: per es., Paolo (*I Cor.*, 8, 2 ss.) esige dagli *gnostici* di Corinto un'autolimitazione della propria conoscenza: similmente dice di fare per la propria gnosi Ignazio (*Trall.*, 4, 1): sono i primi spunti di quella subordinazione pragmatistica della conoscenza all'utile comune che scorre per tutta la storia cristiana: dal primo apparire della formula sana dottrina al modernismo. Sullo sforzo dei Valentiniani di restare ed operare nella chiesa cfr. SCHWARTZ, op. cit., *Nachr.*, 1908, p. 130.

(2) Questo contrasto è servito di punto di partenza per ipotesi di dissezioni dell'evangelio: considerando lo scritto fondamentale come ispirato dalla dottrina di Menandro che negava la risurrezione dei corpi. Cfr. KREYENBÜHL, *Das Evangelium der Wahrheit*, 1900-1905.

d'un'estrinseca parousia, perchè si compia il giudizio. Il giudizio-cernita (κρίσις) è già nell'imperscrutabile decreto d'elezione che separa i figli della luce da quelli delle tenebre: la vita eterna si consegue già nell'aderire al Figlio di Dio, alla parola di vita, e non ha bisogno d'una scenografia apocalittica; dipende dalla prima manifestazione del Cristo, e non ha bisogno della seconda. Così infatti annunzia solenne il Cristo:

— Amen amen; vi dico:
chi ascolta la parola mia, e crede in chi mi ha mandato
ha la vita eterna, e non verrà in giudizio,
ma ha trasmigrato dalla morte alla vita. —
(5, 24).

— Chè Iddio non ha mandato il Figlio nel mondo
per giudicare il mondo,
ma perchè il mondo si salvi per mezzo suo.
Chi crede in lui non è giudicato,
e chi non crede è già stato giudicato,
perchè non ha creduto nel nome dell'Unigenito figlio di Dio.
E questo è il giudizio:
che la luce è venuta nel mondo
e gli uomini hanno amato piuttosto la tenebra che la luce (1). —
(3, 17-19).

Ma questa trasfigurazione spirituale dell'escatologia assomiglia troppo a quella combattuta dalle Pastorali, o a quella dell'eretico Menandro (2), il quale affermava di già avvenuta la risurrezione: alla separazione della luce dalle tenebre che sarà oggetto delle speculazioni di Basilide e di Saturnilo. E perciò lentamente l'escatologia spirituale risale al motivo della tradizione sulla risurrezione dei morti. Si raffigura prima l'attività di Gesù in terra come una predicazione ai defunti; si conferma poi effettivamente

(1) Sull'ignoranza invincibile cfr. *C. Herm.*, I, 20, vol. I, p. 124 e X, 8 *b*, vol. I, p. 192.

(2) Cfr. *II Timoteo*, 2, 17, 18 l'eresia di Imeneo. Su Menandro cfr. IRENEO, *Adv. haer.*, I, 23, 5; PSEUDOTERTULLIANO, c. 2; FILASTRIO, c. 30; EPIFANIO, *Panarion*, XXII, 1.

il tema della predicazione negl'inferi: infine si afferma la risurrezione dei morti [1].

E ancora non rimane escluso, che alla risurrezione non si possa dare un senso spirituale. V'è un momento eclettico che viene accettato con una certa riluttanza:

— Amen amen, vi dico:
e giunta l'ora, ed è adesso,
che i morti sentiranno la voce del Figlio di Dio,
e coloro che l'hanno ascoltato vivranno.
Perchè, come il Padre ha in sè (stesso) la vita,
così ha concesso al Figlio d'aver vita in sè
e gli ha dato potestà di tener giudizio,
perchè è Figlio d'uomo.
Non stupitevi di ciò, perchè vien l'ora in cui tutti che son nei [sepolcri
sentiranno la voce sua, e usciranno:
quelli che hanno operato il bene, alla risurrezione di vita,
quelli che han male operato alla risurrezione di giudizio.

(5, 25-29).

Infine la promessa a quelli che lo seguono:

— ed io lo ridesterò all'ultimo giorno, —

diviene un ritornello del Cristo.

Un equilibrio consimile si nota in un altro punto delicato. Gesù non ha più nulla di comune con i giudei. Non sono il suo popolo, la loro legge non è la sua. I giudei rappresentan la tenebra grave di peccati che rifiuta e perseguita la luce: son veri figli del diavolo. Si rasenta così la degradazione gnostica della religione giudaica a culto d'un demiurgo malefico, ribelle alla

(1) Come vedremo in seguito, questi passi escatologici son considerati interpolazioni posteriori. La predicazione agli inferi era poi un argomento, che in iscritti quasi coevi all'evangelio — *Evangelio di Pietro*, 8, 41-2, e IGNAZIO, *Mag.*, 3, 2 — gode di una certa predilezione e ritorna frequente presso gli gnostici. Nel suo fondo non è che un doppione del *descensus* dell'eroe luminoso, nel mondo tetro della materia, che per sè stesso è un inferno. Copioso materiale ad intendere la discesa agli inferi offrono ora gli scritti mandaici.

La sintesi delle due escatologie appare evidente anche in Ignazio.

luce del Dio supremo e si rasenta la rottura con la tradizione biblica [1]. L'antagonismo fra cristianesimo e giudaismo ha un'asprezza ben più grande di quanto non appaia nel dialogo di Giustino martire con Trifone, scritto alcuni decenni dopo. Ma sul punto di romper con la tradizione biblica, l'evangelista s'arresta. Le scritture sono ancora per lui sacre profezie; Abramo è per lui un mistico contemplante, in atteggiamento filoniano, le cose superne: e millenni avanti Cristo Abramo ha contemplato il Cristo e goduto del giorno suo [2].

Poi s'insiste: dai Giudei viene la salute: il vero Dio è sempre quello che i Giudei hanno la stolta pretesa di vantar proprio, senz'averne la vera conoscenza [3].

Un altro arresto sul margine dello gnosticismo eretico si ha nella polemica contro la mera fede. I segni del Cristo son compiuti per la fede dei discepoli.

> Tale inizio dei segni fece Gesù in Cana di Galilea,
> e rivelò la gloria sua
> e credettero in lui i suoi discepoli.
>
> (2, 11).

Ma, appunto, nei segni bisogna vedere la gloria dell'inviato di Dio, bisogna acquistar la pregnante conoscenza essenziale, giungere ad una confessione come quella di Pietro dopo la moltiplicazione dei pani:

> — Tu hai le parole di vita eterna,
> e noi abbiam fede e conoscenza
> che tu sei il santo di Dio. —
>
> (6, 68-9).

---

(1) Anche di questo antagonismo si è creduto di poter far la base per uno scevramento di strati: da recente E. Delafosse, *Le quatrième evangile*, 1925, ha interpretato l'evangelio giovanneo come uno scritto originariamente marcionitico, modificato ad uso della grande chiesa.

(2) 8, 56.

(3) 4, 21.

Si deve giungere al ribadimento di convinzione che i Samaritani ricantano alla donna che li ha chiamati al pozzo di Giacobbe:

— Non per il tuo discorso crediamo,
chè noi stessi abbiam sentito e sappiamo
ch'egli è veramente
il Salvatore del mondo.

(4, 42).

Lo stesso motivo conferma Gesù nella preghiera sacerdotale:

— ... questa è la vita eterna:
che conoscano te l'unico vero Iddio
e colui che hai inviato: Gesù Cristo. —

(17, 3).

Siamo nel cuore della mistica gnostico-ortodossa. Il credere è accogliere le parole del Cristo: che son la sostanza stessa del Cristo Logos: che sono le parole di Dio che parla per mezzo del suo Logos: la parola di fede è la partecipazione del Cristo e di Dio: è la mente e la forza operativa di Dio; è la parola che crea la luce. Perciò questa fede gnostica è tutta la salute, è l'indiamento a traverso una soprannaturale operazione.

Abbiamo insieme allo sdoppiarsi dell'essenza divina — carattere proprio dello gnosticismo — un energico sforzo a ricondurre tutto all'unità. Perciò la parola del Cristo è la parola di Dio, cioè tutto il Cristo-Logos, tutta l'estrinsecazione di Dio; e quindi parola è lo stesso che opera.

— Chi mi ama, serberà la mia parola,
e il Padre mio l'amerà,
e verremo a lui, e presso di lui faremo dimora.
Chi non mi ama, non serba le mie parole.
E la parola che sentite non è mia,
ma del Padre che mi ha mandato.

(14, 23-4)

Siamo nel tema ortodosso d'Ignazio pel quale il Cristo è la bocca senza menzogna per cui ha parlato il Padre: con in più

il ribadimento della necessità e della coessenzialità al Padre (1), di questa bocca, di questo Logos. Questa intuizione, come vedremo, condiziona l'unità mistica e il vincolo organico col Cristo: come quello del tralcio con la vite.

Ma oltre questa fede gnostica, oltre questa pistis-sophia, v'è, secondo l'evangelista, una fede inferiore, di chi si commuove e stupisce dei segni del Cristo, ma non assurge alla gnosi insieme semplicissima e profondissima che è la pietra angolare dell'evangelio. In tutto il corso della sua carriera Gesù è circondato da questi credenti d'ordine inferiore, assetati del miracoloso, senza che il miracolo parli loro delle cose celesti, senza che nel segno, nella parola del Cristo, riconoscano la voce di Dio. Lo assediano in Gerusalemme e in Galilea, mangiano il pane moltiplicato, fan ressa dopo la risurrezione di Lazaro. Ad essi, o ad una schiera molto affine appartengono Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea, seguaci occulti di Gesù, che si muovon nelle tenebre. Ma Gesù ributta questi seguaci dalla fede inferiore: essi non sono di quelli che il Padre ha dato al Figlio.

Ma egli, Gesù, non si affidava ad essi, perchè li conosceva tutti,
e non aveva bisogno che si testimoniasse sull'uomo,
chè egli conosceva ciò che era nell'uomo.
(2, 24-5).

Respinge la gretta ammirazione per i segni, e provoca volutamente a incredulità aperta i seguaci di grado inferiore: enunciando il mistero eucaristico li fa inorridire, o li tratta duramente da figli del diavolo.

Se in questa fede degradata si rappresenti una qualche sètta giudaizzante rimasta ad un grado di fede cristologica inferiore (2),

(1) *Mag.*, 8, 2.

(2) Cfr., per es., la polemica contro tendenze giudaizzanti in IGNAZIO, *Mag.*, 10, 2-3. Sono interessanti le osservazioni di Origene sui mezzocredenti (in *Ioh.*, XX, 30, § 269, p. 367) come coloro che non giungono alla totalità organica della fede. Anche Filone chiarisce questa strana situazione raffigurata dall'evangelista. Quando il Logos mediatore viene a contatto col miscuglio umano, di spirito e materia, svolge un'azione salutare e d'intercessione per i giusti, e deleteria per gli empi, che repugnano a lui: attenuazione d'un motivo dualistico. Cfr. *Quod deterius pot. insidiari soleat*, § 146; *De gig.*, § 21; *Quod Deus imm.*, §§ 134-135 e 185; *De mig. Abr.*, § 122; *Quis rer. div. haer*, §§ 203-206; *De somniis*, I, § 86.

oppure si rappresenti un fatto d'esperienza quotidiana, di nuovi adepti che non arrivano alla piena fede, può restar dubbio. Indubbia è invece la somiglianza di questa classificazione dei credenti con il dualismo pisticoi e gnosticoi presso gli eretici. Il tema gnostico però appare spuntato.

Così pure nel Cristo che sfugge di continuo dalle mani di chi vuol ghermirlo balena un'ultima sfumatura docetistica (1). Ma l'evangelio si apre col più potente scongiuro del docetismo: l'annunzio dell'incarnazione del Logos.

Queste tracce confermano che l'albero della gnosi ha subìto un'energica potatura di tutti i rami ereticali, perchè tutto il rigoglio affluisca nell'unica gnosi essenziale: quella del Figlio messo di Dio.

---

(1) 7, 30; 7, 45 ss.; 8, 59; 10, 39.

II

L'EPIFANIA E IL LINGUAGGIO DEL LOGOS

L'epifania del Logos nel prologo. — L' incarnazione. — I beni salutari per gli eletti. — Somiglianze e antitesi con lo gnosticismo di Saturnilo e di Basilide. — La discesa dell'eroe luminoso. — Il Battezzatore ostensore della vera luce. — Drammaticità liturgica. — Suggestione ed evocazione. — Il senso recondito degli episodi. — Le ambagi della conoscenza. — L'unità dei contrari in Dio e nel Logos. — Il linguaggio di Dio e quello dell'uomo. — La fascinazione negativa dei reprobi. — La temporanea limitazione del Logos incarnato. — La rivelazione piena si compie alla morte del Cristo. — Suoi incrementi per opera di Paracleto. — La visione con gli occhi spirituali. — La krisis gnostica, separazione di due nature. — Il discepolo prediletto e il suo profondarsi nei misteri. — Evangelio e mistagogia. — Evangelio e dramma liturgico. — I temi e i simboli della salute.

Tutta la tensione di questa gnosi ortodossa prorompe d'impeto nell'epifania e nell'ostensione del Cristo, Logos divino, luce e vita che si manifesta nel mondo. Il motivo della ricapitolazione di tutte le forze divine in Cristo, proprio delle lettere paoline, domina lo schema salutare. Domina anche il tema della realtà corporea del Salvatore e della realtà della sua morte: ciò che era il ritornello di battaglia dell'ortodossia, come appare dai tenaci ribadimenti d' Ignazio d'Antiochia. Teosofie e misteri insegnavano la via per l'ascensus a traverso le sfere e le dominazioni; insegnavano le parole di passo per giungere alla luce ineffabile. Invece il Cristo giovanneo è esso senz'altro la via, la porta. V' è un balzo assoluto nel divino. La conoscenza del Padre ineffabile è arcana agli stessi Eoni del pleroma nei sistemi gnostici: invece nel Logos giovanneo la manifestazione, l'esegesi del Padre è totale, assoluta: chi conosce il Figlio, conosce, ha il Pa-

dre (1). Tutte le moltiplicazioni gnostiche delle persone divine, anche quelle generate, pur nelle forme mitiche, dall'idea di uno sviluppo dialettico del pensiero divino (2), anche quelle più affini alle speculazioni dell'iranismo sugli Amesa Spenta (3), che rappresentano effettuali attributi da Dio e paiono perciò meno discosti dall'idea monoteistica, sono escluse.

A estrinsecare Dio basta il Logos (4). V'è un unico residuo di molteplicità, oltre il Cristo, nel Paracleto, il Difensore. Ma esso pure partecipa del moto centripeto della speculazione cristiana. Esso non è altro che il Cristo ritornante come spirito fra i suoi (5). Nella contrazione e condensazione del mondo divino, la grandezza del protagonista della salute si esalta. Manca al Salvatore l'angusta preoccupazione del non contaminarsi, del non entrare in rapporto con la materia; ciò che rende così strane e singolari le teologie gnostiche, in cui il Salvatore cala nel mondo come un palombaro nel fondo del mare. Essi infatti dovevano spiegare la salute come redenzione di scintille, di semi luminosi, di anime decadute e sommerse nella materia; e dovevano escludere, nel loro fondamentale dualismo, la possibilità che acca-

---

(1) Sulla rappresentazione completa ed efficace del Padre da parte del Figlio cfr. I, 18 e *I Giov.*, 2, 23; e parallelamente FILONE, *Leg. all.*, III, §§ 206-7; *Quod deus imm.*, §§ 138-39; *De mut. nom.*, § 15. Vedi anche *Corp. Herm.*, X, 1, (v. I, pp. 222-24): il νοῦς esegeta di Dio.

(2) Caratteristico in questo senso il sistema valentiniano esposto da IRENEO, *Adv. haer.*, I, 1, 3.

Le scritture ermetiche conoscono un emar del νοῦς dal Dio supremo, e del λόγος dal νοῦς (I, 5-6, v. I, p. 116): altrove si ha la processione: Dio, Αἰών, cosmo, tempo, genesi (l. XI, I, v. I, p. 206 ss.).

Le scritture mandaiche da un Dio unico in sè chiuso, e che venera sè stesso, rappresentano lo svolgersi del mondo divino: *Ginzā* di destra, l. VIII, pp. 238-240. Non va dimenticata la formula con cui gli scritti ermetici definiscono gli eoni o l'eone: δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν (lib. XI, 3, v. I, p. 208).

Negli scritti mandaici gli Uthra generano da sè altri Uthra, loro figli, che spesso si confondono o si conguagliano col progenitore.

(3) Per es., in Basilide.

(4) È assorbito nel λόγος anche il νοῦς: ma in complesso nel IV evangelio, come in Filone il λόγος più che il dispiegamento della razionalità, è la Parola divina dinamica e operativa per vie soprannaturali — quasi magiche. — Cfr. in proposito ED. SCHWARTZ, *Aporien* etc. in *Nachr.*, 1908, pp. 536-7; e anche J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangelium*, vol. I, 1902, p. 168 ss.; REITZENSTEIN, *Hell. Mysterienrel.*[3], p. 329 ss.

(5) 14, 15-18; 16, 13-15.

desse nella redenzione una nuova mescolanza di luce e tenebra, spirito e materia (1). Il grande annunzio fin dalle prime battute è un sublime assurdo, pel massimo ravvicinamento del Salvatore all'uomo: pel suo offrirsi in un medio che attua al massimo la comunione con i chiamati all'ordine nuovo (2).

Il Logos divenne carne
e abitò fra noi
e vedemmo la gloria sua,
gloria come d'Unigenito dal Padre,
pienezza di grazia e di verità.

(1, 14).

La confutazione del docetismo concorre ad accrescere il senso della realtà della salute. La creazione è tutta opera del divino Logos, non di un demiurgo malefico che abbia intriso la divina luce nella materia peccaminosa:

Egli era in principio presso Iddio:
tutto fu fatto da lui
e senza di lui nulla fu fatto!
Di quanto fu, egli era la vita,
e la vita era la luce degli uomini!

(1, 3-4).

La redenzione acquista quindi il significato d'una riforma e di un incremento dell'azione creatrice del Logos, che in principio era presso Dio e che come forza creatrice di Dio ha tutto creato. Ma, in un'esatta interpretazione dei testi, la funzione normale permanente del Logos, come forza perennemente attiva e conservativa del cosmo, esula dalla prospettiva dell'evangelista (3). Questo è il profondo divario da Filone e dalle speculazioni

(1) Caratteristico è nel frammento più antico degli *Acta Thomae*, il cantico della perla, il momento di smarrimento (sonno) del redentore (109-110).

(2) Il passo *Odi di Salom.*, 7, 4, è il miglior commentario dell'annunzio dell'incarnazione. Cfr. anche *Lett. di Barnaba*, 5, 10.

(3) Nell'ammettere il Dio creatore per mezzo del Logos l'evangelio si accosta alla speculazione di Filone e alla gnosi ermetica. Una posizione speciale occupa al riguardo il Mandeismo. Se considera il mondo creato dall'Uthra Ptahil come una indegna transazione fra l'Uthra della luce e il mondo demoniaco di Ruhā e dei sette pianeti, tuttavia la lotta tra le forze tenebrose e quelle della luce si svolge per il do-

dell'ermetismo. L'evangelista vede solo la nuova e grande opera salutare del Logos. È il risfolgoramento pieno della vita che è luce degli uomini: v'è ancora qualcosa di ritmo apocalittico-escato-

---

minio della Casa (il mondo); nel mondo tenebroso gli Uthra discendono, senza preoccupazione di contagio e vi prevengono tutti i piani che le forze delle tenebre meditano: manca nel mito il motivo dell'espiazione e del riscatto. E in questo c'è una certa affinità cogli scritti giovannei: che presentano la grande irruzione del Logos nel mondo, e nei quali il motivo piacolare ha solo una lontana eco (*I G.*, 2, 2). Su questa quasi assenza cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 180.

Nel campo dell'esegesi è problema dibattuto se nei versetti 9 ss. l'autore si riferisca all'azione permanente del Logos creatore e sostentatore della creazione, e alla ripulsa — da parte della tenebra — d'una rivelazione naturale, come nei primi capitoli della lettera ai Romani, oppure preannunzi l'esito della missione del Logos incarnato. E questo problema si congiunge all'altro se l'ἐρχόμενον vada congiunto ad ἄνθρωπον (ogni uomo che viene nel mondo) oppure a φῶς. Le difficoltà grammaticali sollevate fra gli altri dal Wellhausen, dallo Schwartz, dal Goguel circa la possibilità di separare il participio dall'ausiliario, nella coniugazione perifrastica, si risolvono nello studio ritmico del testo. Il ritmo giovanneo consiste nell'alternarsi di frasi salienti, in pieno dispiegamento lirico, e di frasi più basse che si avvallano fra due vertici. L'inserirsi di una di queste frasi più basse nella coniugazione perifrastica non perturba, perchè i due elementi si riallacciano nel tono più elevato. Il periodo esclamativo è del tutto simmetrico al primo annunzio

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,	ἦν τὸ φῶς τὸ ἀλεθινόν,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,	ὅ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος	ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

Inoltre colui che viene è negli evangeli designazione messianica: cfr. GRILL, op. cit., I, 96. L'insistere sull'azione intermedia e normale del Logos avrebbe indebolito tutto il quadro della salute. Per tale via l'autore si sarebbe trovato ad ammettere, come Filone (per es., *Leg. All.*, II, § 140; 176; *De post. Caini*, § 122; *De gig.*, § 28; *Quod deus imm.*, § 134; *De ebr.*, § 142; *De fuga et inv.*, § 117 ss.) come gli scritti ermetici che considerano il νοῦς divino elemento quasi normale nell'uomo, anche se rilevato nella dignità di nume interiore d'Agatodemone (cfr. per es., *C. Herm.*, IX, 3-4, v. I, p. 180; XII (I), 1, pp. 222-24), una rivelazione naturale di Dio, per mezzo del νοῦς suo unico esegeta (cfr. il passo di SENECA, *Ep. mor.*, I, IV, 12 (41), 1-5, su questo dio interiore). Ciò sarebbe proprio contro il carattere acremente polemico e esclusivo dell'evangelio (cfr. W. BAUER, op. cit., p. 240, e W. WREDE, *Charakter und Tendenz des Joh. ev.*, 1903, pp. 67-68). In questo senso va limitata la tesi del HARNACK (*Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk.* in *Zeits. f. Theol. und Kirche*, II, 1892, pp. 189-231) che il concetto del Logos sia avventizio nell'evangelio, e sovrapposto ad esso col prologo. Il concetto del Logos, come vedremo, non è estraneo all'evangelio, anzi è la chiave per intenderlo: ma esso è un concetto corrente che vien fuso col Cristo a spiegar la salute cristiana, violentando talora il processo speculativo da cui esso era sorto. Convien tener fermo al principio posto da E. REUSS, *Hist. de la théol. chr. au siècle apostolique*, 1864, II: « La théologie exposée dans le quatrième evangile n'est pas un produit de la speculation, mais de la contemplation... » (p. 425); « La speculation n'était pour l'apôtre un but, mais un moyen » (p. 445).

logico, della riforma della creazione negli ultimi tempi (1): anche se la riforma si compie non nell'evento finale, ma nella prima discesa del figlio di Dio, nel mistero dell'infusione della nuova vita in coloro che credono in lui. Un mito d'antica tradizione, che di lì a non molti anni doveva essere rielaborato da Saturnilo e da Basilide, narrava di un vestigio di luce (ἔμφασις) di scintille (σπινθῆρες) rimaste prigioniere nella materia (2). Era il tema che il manicheismo avrebbe rielaborato. L'evangelista l'esclude risolutamente. Come nel mandeismo il mondo delle tenebre nulla può contro il descensus di Mandā ḏ'Hajiē o d'Hibil-Zīwā, così nell'evangelio.

E la luce risplende nella tenebra
e la tenebra non l'ha ghermita.
(1, 5).

Il termine greco (κατέλαβεν) è volutamente ambiguo: significa afferrare ostilmente ed accogliere; ed entrambi i sensi sono in efficienza (3). Imprigionare la luce vuol dire conoscerla gnosticamente nei suoi misteri, intenderla, penetrarla. Di ciò la tenebra non è capace (4). La luce prorompe trionfante nella tenebra, e tutto l'evangelio è la dimostrazione dell'incapacità della tenebra ad intendere e insieme ad imprigionare la luce.

Era la luce vera, che illumina ogni uomo
che veniva nel mondo!
Era nel mondo, e il mondo da lui fu fatto
e il mondo non lo conobbe!
Venne nel proprio
e i suoi non l'accolsero.
(1, 9-11).

---

(1) Cfr. sull'incremento del Cristo dopo la sua missione, per es., *Atti*, 2, 29-33; *I Cor.*, 15, 23 ss.; *Filipp.*, 2, 6 ss.; *Col.*, 1, 18-20; *Efesii*, 1, 19 ss.; *Ebrei*, 2, 5-18.

(2) Cfr. il frammento di BASILIDE in *Acta Archelai*, 67 (ed. C. H. Beeson, pp. 96-97) e l'antropogonia di Saturnilo in IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 24; FILASTRIO, 31.

(3) Infatti l'evangelio dimostra l'impotenza delle forze tenebrose contro il Cristo, e l'incapacità ad intenderlo. Contro gli Uthra luminosi, secondo *Mand. Lit.*, p. 144, non vale nè spada, nè fuoco, nè diluvio.

(4) In senso contrario, confronta il già citato mito mandaico del descensus d'Hibil Zīwā nel mondo demoniaco: l'Uthra s'impossessa dei più misteriosi segreti delle tenebre. Il possesso gnostico dei misteri delle tenebre fa parte della gnosi, e anzi per la sua capacità alla gnosi del mondo inferiore gli scritti ermetici sopravvalutano l'uomo sugli dèi. Cfr. *C. Herm.*, X, 24 *b*-25, (v. I, p. 204).

Ma poco importa che la tenebra non accolga la luce. È il giudizio di Dio: che per l'evangelista, non meno che per Basilide, è una cernita, una separazione (κρίσις, διάκρισις) di nature diverse. I figli di Dio sono virtualmente estramondani, partecipi per predestinazione divina di una celeste natura che si attua e si rivela nella fede e nella conoscenza del Logos Cristo.

Ma quanti lo accolsero,
egli concesse loro di divenire figli di Dio,
ai credenti nel suo nome:
i quali non per sangue   nè per volere di carne,
nè per volere d'uomo,
ma da Dio son generati (1).

(1, 12-13).

Questa sovrannaturale conoscenza si congegnava naturalmente in mistero e in liturgia misterica: la contemplazione estatico-quietistica è il vertice della religiosità giovannea. A chi ben lo consideri tutto l'evangelio appare pensato e costrutto come lettura liturgica evocativa: e nella cadenza ritmica, e nel movimento drammatico di sacra rappresentazione, per cui una breve didascalia, scritta in tono minore e parentetico, condiziona un'effusione lirica, una prosopopea del Cristo, un annunzio solenne che noi dobbiamo sentire risuonare alto e forte nella chiesa del Cristo, quale promessa e speranza di beni salutari ineffabili. Chi lo scriveva s'immaginava già di sentir leggere l'evangelio dall'anagnostes nella chiesa riunita, come rievocazione, annunzio potente nei cuori, dell'opera del Cristo (2). Ciò è evidente fin dal prologo. Esso

(1) Una variante antica, nota già ad Ireneo e a Tertulliano, riferisce non ai credenti ma al Cristo (ὅς ἐγεννήθη) la generazione eterna, di cui al v. 13. Per quanto preferita da molti, fra gli altri dal Loisy, questa variante ha il difetto di sopprimere la figurazione dei beni eterni promessi ai fedeli: sulla somiglianza che lo gnostico acquista con la mente divina cfr. *C. Herm.*, XI (II) 20 *b*, (v. I, p. 220). Sulla concezione della gnosi divinificante cfr. REITZENSTEIN, *Hell. Mysterienr.*[3], p. 66. Il passo *Corp. Herm.*, IV, 5, (v. I, p. 152), contiene un'analoga promessa agli gnostici: così pure I, 26, vol. I, p. 128: v. inoltre il passo mandaico *Ginzā* destra, l. XV, I parte, 299, p. 296, sulla missione dell'inviato di Dio.

(2) Che la cosa fosse nella psicologia cristiana dell'epoca risulta da Ignazio, *Smir.*, 7, 2: προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις ἐξαιρέτως, δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται. L'evangelio ha quindi un'efficacia mistica di

è congegnato come un rito d'epoptia. Se l'ierofante d'Eleusi rivelava nella spiga la misteriosa generazione del forte Brimos dalla santa Brimò (1), se nella festa notturna d'Alessandria il 6 gennaio il sacerdote annunziava solennemente la nascita di Aion dalla Vergine (2): qui nella reminiscenza evocativa, in cui consisteva tanta

---

rivelazione e d'iniziazione. Che nel passo d'Ignazio, si tratti di evangelio scritto, risulta non solo dall'abbinamento con i profeti, che evidentemente, nella loro antitesi ai dottori gnostici, sono quelli del V. T., ma anche da *Filad.*, 8, dove evangelio ha significato di libro scritto. La drammaticità intrinseca al IV evangelio, su cui ha già fatto acute osservazioni il Windisch (*Der Johanneische Erzählungsstil*, in *Eucharisterion Hermann Gunkel... dargebracht*, 1923, p. 174 ss.) credo sia da mettere in un primo piano come coessenziale al carattere di libro di lettura liturgica. In base ad esso, si chiariscono moltissime difficoltà. Un tipo di drammaticità che si svolge entro l'omilia bizantina rievocativa è stato studiato da G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX*, 1912. Il La Piana non risale oltre il IV secolo. È notevole però che entro uno schema consimile, anche se più rudimentale, si può inquadrare l'evangelio. Il dramma bizantino può essere considerato una persistenza di motivi liturgici sui più antichi, forse anteriori al cristianesimo. La liturgia è tutta concepita — valga come esempio il battesimo — di elementi drammatici *sui generis*. Ed entro un'intuizione liturgica, va precisata la drammaticità dell'evangelio, la quale, nel saggio citato del Windisch, svapora per la ricerca d'un'intelaiatura psicologica, sino a voler trovare la cura d'anime nel discorso di Gesù con la Samaritana. Una tale tecnica di dramma rudimentale, sopravvive, fossilizzata, nei paesi meridionali, nell'arte dei cantastorie, i quali, aiutandosi con cartelloni dipinti, in parte narrano, in maggior parte rappresentano la parte dei personaggi effigiati. Similmente, in una scena famosa del *Don Chisciotte*, opera il burattinaio; il quale invece di fare agire i personaggi, con una tecnica drammatica completa, si limita a presentarli e a declamare i passi della canzon di gesta che ad essi si riferiscono. Per intendere il valore sacrale della lettura evangelica, va tenuto presente il risultato raggiunto dal Reitzenstein, *Hell. Mysterienrel.*[3], p. 242 ss., del tutto indipendentemente dall'ev. giovanneo, sulla lettura sacra = iniziazione o τελετή, capace d'efficacia pneumatica. Il quarto evangelio è un λόγος τέλειος, un'ἐποπτίς βίβλος. Una concezione primitiva del libro sacro, quasi personalità vivente ed attiva noi troviamo negli scritti mandaici (*Ginza*, l. VI, p. 205 ss.): Dīnānūkht, il libro scritto dagli dèi. Per Filone il Logos si può rappresentare come libro, *Leg. all.*, 1, §§ 19-20. Anche nel passo sopra citato d'Ignazio si attribuisce all'evangelio, in quanto libro scritto, l'efficacia di trasmettere l'efficacia salutare della morte e della risurrezione di Gesù. In base a concezioni analoghe l'evangelista doveva sentire l'efficacia mistica del suo libro.

(1) ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν.

(2) Nella pannuchia dal 5 al 6 gennaio la formula doveva suonare: ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ κόρη (τοῦτ' ἔστιν ἡ Παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα: nella festa del 25 dicembre (Κικήλλια) la formula era ἡ Παρθένος τέτοκεν, αὔξει φῶς. Cfr. Epifanio, *Panarion*, LI, 22, e uno scolio di Gregorio di Nazanzio riportato da K. Holl. Su questa festa e il connesso mito, dopo il celebre studio dell'Usener sull'origine del Natale, han rivolto l'attenzione molti eruditi: cfr. fra l'altro: K. Holl, *Der Ursprung des Epiphanienfestes*, memoria letta all'accademia di Berlino nel 1917 e ora riportata nei *Gesamm. Aufsätze zur Kirchengesch.*, vol. II, p. 123 ss.; R. Reitzenstein, nella

parte della liturgia cristiana, si dànno gli squilli dell'epifania del Cristo. Si manifesta la luce del mondo. Si fa avanti Giovanni Battista ad annunziarla e ad ostenderla, araldo (κήρυξ) ed ierofante insieme. Da ciò quella singolare struttura per cui dopo l'altezza lirica della manifestazione del Logos creatore, luce del mondo che risplende nella tenebra e che la tenebra non ghermisce nè comprende, il tono s'abbassa dall'eterno al temporale con un tracollo improvviso.

Vi fu un uomo inviato da Dio:
il suo nome era Giovanni.
Egli venne per testimonianza:
a testimoniar della luce
perchè tutti per lui credessero.
Non era lui la vera luce,
ma a testimonianza della luce.
(1, 6-8).

È questo il momento didascalico, suggeritivo dell'anamnesi, che interrompe l'impeto lirico della luce. Nell'intuizione liturgica abbiamo una drammaticità rudimentale. Si suggeriscono allo spettatore le condizioni storico-mitiche in cui innestare il momento ditirambico.

Dopo la parentesi suggeritiva il motivo della luce si riprende con lievi varianti, con una monotonia suggestiva, ossessionante, nella contemplazione dei diversi stadi della rivelazione già esaminati.

Era la luce vera   che illumina ogni uomo
che veniva nel mondo!
. . . .
Ma quanti l'accolsero
egli concesse loro di divenir figli di Dio,
. . . .
E il Logos divenne carne.
. . . .

---

cit. appendice all'*Iran. Erlösungsmysterium*; R. Kittel, *Die hellenist. Mysterienreligion und das A. T.*, 1924, p. 17 ss.; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, p. 14 ss.; B. Motzo, *Saggi di storia e lett. giudeo-ellenistica*, 1925, p. 66 ss. P. Hendrix, *La fête de l'Epiphanie*, in *Annales du Christ. Jubilé A. Loisy*, v. II, 1927, p. 213 ss. Si tratta d'un mito che abbraccia tutto l'Oriente, giudaismo e paganesimo, e documenta quell'unità culturale preliminare su cui sopredificherà il cristianesimo. Una forma parallela a questo mito della nascita della luce e dell'αἰών è il motivo dell'epifania della luce superna nel mondo inferiore, che costituisce l'asse della religione mandaica.

Poi si ritorna a Giovanni che testimonia e grida:

Di lui io dicevo:
— Colui che vien dietro di me
m' ha preceduto
perchè era prima di me. —

(1, 15).

E dopo, lasciata nuovamente in sospensione la testimonianza del Battista, il motivo lirico riprende, e, con un singolare capovolgimento, il brano lirico chiosa la didascalia:

Chè dalla pienezza sua
noi tutti attingemmo:
grazia per grazia.
Chè la legge fu data da Mosè,
la grazia e la verità per Gesù è venuta!
Iddio nessuno l'ha veduto mai (1):
l'Unigenito Figlio che è nel seno del Padre,
Egli ce l'ha rappresentato!

(1, 16-17).

Può parere un unico inno interpolato con glose posteriori, e tale è l'opinione di molti critici. Senonchè questo apprezzamento deriva dal presupposto che l'evangelio debba essere una narrazione dispiegata secondo un piano storico come lo concepisce la mente moderna. Ed è perciò che le numerosissime ipotesi di scissura e di composizione complessa dell'evangelio a partire dal Weisse (2) e dal Renan (3) di solito, più o meno, finiscono ad insistere sulla separazione della parte narrativa da quella dottrinale. In realtà noi siamo di fronte ad uno scritto che mira all'efficacia suggestiva ed evocativa propria della liturgia, dell'anamnesi cristiana, del rinnovamento liturgico del ricordo della redenzione, e le glose sono volute per raggiungere determinati risultati, rappresentare l'epifania del Cristo.

(1) Sul Dio invisibile e ignoto cfr. tutta la ricerca del NORDEN, *Agnostos theos*, e spec. la sezione, pp. 56-114.

(2) *Die Evangelische Geschichte*, 1838; *Die Evangelienfrage*, 1856.

(3) *Vie de Jésus*, introduzione.

Da questa mira, l'evangelista deriva anche la singolare struttura delle sue narrazioni, che paiono scarne, prive di elementi che noi riterremmo essenziali. Spesso il lettore rimane insoddisfatto e deluso nella sua attesa, come i credenti dalla mezza fede: perchè, volutamente, alla narrazione, quando non si tratta delle cose celesti, manca il risalto dell'evidenza.

Nel miracolo di Cana Gesù ha trasformato l'acqua delle urne in vino.

Come il maggiordomo gustò l'acqua divenuta vino,
(e non sapeva donde veniva,
lo sapevano i serventi che avevano attinto l'acqua)
il maggiordomo chiama lo sposo e gli dice:
— Ognuno prima offre il vin buono,
e poi, quando sono inebriati, quello più scadente.
Tu hai conservato quello buono per ora. —

(2, 9-10).

La narrazione si spezza: nulla che rappresenti lo stupore e la commozione dei presenti.

Tale inizio dei segni fece Gesù in Cana di Galilea,
e rivelò la gloria sua
e credettero in lui i discepoli.

(2, 11 .

Similmente mutilo, per un gusto narrativo più pieno, è il più grande dei miracoli del Cristo: la risurrezione di Lazaro, che termina abrupta e grandiosa:

E detto questo a gran voce gridò:
— Lazaro vieni fuori. —
Uscì il morto mani e piedi legato dalle bende
e il volto suo era coperto dal sudario.
Dice loro Gesù: — Scioglietelo e lasciatelo andare. —

(11, 43-44).

La stessa rigidezza in quasi tutti i segni, anche quando di qualcuno, per esempio di quello di Gesù sulle acque e di quello del cieco nato, par che si rediga il processo verbale per la con-

statazione del miracolo (1). Solo qualche particolare, spesso segnalato come tra parentesi e a cui bisogna attribuire un senso riposto, grandeggia nella complessiva aridità. I miracoli del Cristo giovanneo sono straordinari, quali nessuno potrebbe compiere. Se per grandezza stanno a paro, e spesso superano quelli degli evangeli apocrifi che nel secondo secolo si vanno diffondendo, differiscono da essi per questo stile singolare. Gli è che troppo dispregio ha l'evangelista per la meraviglia del segno. Il segno vale per la gnosi, per la rivelazione di cui è simbolo e profezia: dal segno si deve immediatamente ascendere alla realtà superna a cui essi si richiamano: e il vino di Cana, così dionisiacamente sovrabbondante, vero miracolo di lusso (2), deve condurre alla contemplazione dell'effusione dello spirito sui fedeli, chè Iddio non dà con misura lo spirito: la guarigione del cieco nato deve orientare verso la luce del mondo presente ed operante (3). Bisogna obliar Lazaro legato nelle sue bende e levar la mente al Cristo salvatore che è la risurrezione e la vita (4). È indegno delle cose celesti chi si attarda nella meraviglia; non ha inteso la grande gnosi. Siamo perciò idealmente lontani dalla trasformazione romanzesca della materia evangelica propria degli apocrifi e dalla degradazione di miti gnostici in novellistica. Questa conformazione narrativa coincide con lo spirito liturgico delle didascalie: con la mistica descrizione ed esegesi delle cose superne.

Nella mistagogia alle cose superne s'intende un altro aspetto dell'evangelio: quelle ambagi (παροιμίαι termine di molteplici significati) su cui è costruito tutto lo schema della gnosi non intesa e respinta dai reprobati, e divina rigenerazione per gli eletti (5), quella successiva affermazione di tesi contradditorie che

(1) 6, 22 ss.; 9, 8 ss.
(2) Cfr. J. Grill, op. cit., II, 1923, p. 96 ss.
(3) 9, 5, e anche 8, 12.
(4) 11, 25.
(5) Questo concetto di reprobazione poggia sul dualismo gnostico. L'ignoranza o ἀγνωσία θεοῦ è documento di una natura radicalmente repugnante a Dio: non è soltanto un difetto ma un attributo positivo delle tenebre. Cfr. in proposito Reitzenstein, *Hell. Mysterienrel.*, p. 65; *Corp. Herm.*, I, 20, (v. I, p. 124); VII, 1 *b*, (v. I, p. 170); X, 8 *b*, (v. I, p. 192); XI (II), 21 *b*, (v. I, p. 222); XII (I), 4, vol. I, p. 224; *Mand. Lit.*, XC, p. 155 ss.

disorientano, e che devon rendere l'impressione della coincidenza dei contrari nell'infinità di Dio. Iddio deve esser glorificato nelle sue antinomie, che si risolvono nell'intellezione superiore degli eletti. Lo schema di questi ambagi, di queste παροιμίαι (1) poggia su di una duplice accezione delle parole, la quale a sua volta deriva dai presupposti metafisici della gnosi.

Negli schemi teosofici della gnosi, ciò che è celeste precede ciò che è terreno, secondo un ritmo molto simile a quello di Platone; e col ritmo platonico lo confonde l'esegesi biblica di un Filone. Ad esempio, Dio è padre non perchè è giusto pensarlo in quella funzione che nell'umana esperienza si chiama paternità (2); ma è padre perchè attua la paternità per eccellenza: la paternità terrena non è che un inadeguato riflesso di questa paternità prima. Così il mistico rapporto eterno tra Cristo e Chiesa è il modello primordiale da cui son dedotte le nozze terrene (3). Si ha una sublimazione trascendente dei concetti, contrapposta al loro uso empirico: due realtà diverse sono segnalate con la stessa parola. Dal porre in primo piano l'archetipo celeste, dall'inadeguatezza del riflesso terreno a dar piena conoscenza dell'essenza metafisica, e dal grossolano equivocare degli avversarî e dei discepoli stessi che ancora non hanno ricevuto l'effusione illuminante dello spirito, nasce il congegno della rivelazione salutare, destinata a non salire alla mente nè giungere al cuore dei reprobi predestinati. È il perfezionamento della tecnica con cui l'evangelio di Marco tentava per primo di dare un patina misterico-esoterica ai detti tradizionali di Gesù (4).

Ai discepoli, di solito, la realtà metafisica vien rappresentata con l'avanzare e il negare simultaneamente una similitudine terrena. Se il Cristo vuol rappresentare ai discepoli l'azione sua in loro favore, una volta che sia ritornato nel seno del Padre, dice:

---

(1) Sul termine παροιμίαι cfr. E. KLOSTERMANN, *Matthäus* in *Handbuch. z. N. T.* del LIETZMANN, 248-51; secondo gli *Exc. e Theodoto*, 66, p. 128, ed. Stahlin, Gesù avrebbe tenuto un triplice insegnamento: prima tipico-mistico, poi parabolico-enigmatico, infine chiaro e manifesto. Sull'incompenetrabilità fra gnostici e ottenebrati, v. *Corp. Herm.*, IX, 46, (vol. I, p. 180).

(2) Cfr. *Efesii*, 3, 14-15.

(3) Cfr. *Efesii*, 5, 25-26.

(4) Cfr. in proposito il mio volume *Gesù*², 1925, p. 233 ss.

— In quel giorno chiederete nel nome mio,
e non vi dico che intercederò per voi presso il Padre,
chè il padre stesso vi ama
perchè mi avete amato,
e avete creduto che son venuto da Dio.

(16, 26-27).

L'intercessione, fatto terreno e mondano, è esclusa, ma tuttavia rimane l'orma d'una azione ineffabile del Figlio presso il Padre. Così per il fatto che il Cristo precorre presso il Padre i discepoli:

— Nella casa del Padre mio son molte dimore,
se no, vi avrei detto che vado a prepararvi il posto.
E se vado e vi preparo il posto
ritornerò e vi porterò da me,
perchè, dove son io, siate anche voi. —

(14, 2-3).

L'immagine del foriere d'alloggiamento è mantenuta dopo negata; è inadeguato simbolo di sopraterrena realtà (1).

Ogni parola occasionale porge a Gesù il pretesto per contemplare e iniziare alla contemplazione dei misteri della salute. Sicchè nei dialoghi giovannei manca sempre la connessione fra domanda e risposta: l'uomo dall'alto e l'uomo dal basso parlan linguaggi differenti. Gesù chiede da bere alla Samaritana per farle balenare agli occhi l'acqua di vita eterna. I discepoli gli offron da mangiare:

... — Rabbi mangia —
Ed egli disse loro:
— Io ho da mangiare un cibo che voi non conoscete. —
Dicevan dunque fra loro i discepoli:
— Forse che qualcuno gli ha portato da mangiare? —
Dice loro Gesù:
— Il mio cibo è di fare la volontà di chi mi ha mandato,
e di compiere l'opera sua.

(4, 31-34).

(1) L'apparente oscurità ha fatto supporre che il passo sia interpolato: invece esso si chiarisce per la sua perfetta simmetria coi passi sull'intercessione del Cristo, sul vero cibo del Cristo, sulla vera messe ecc. Tutti questi enigmi costituiscono un unico problema, e non vanno risolti empiricamente caso per caso, supponendo alterazioni del testo. Sull'ineffabilità delle cose divine contemplate cfr. FILONE, *Leg. All.*, III, § 173.

E al simbolo del cibo s'accavalla quello della mèsse celeste, della mèsse dell'evangelio che segue un ordine diverso dalla mèsse dei campi.

— Non dite anche voi:
« Ancora un quadrimestre e verrà la mèsse? »
Ecco, vi dico, levate i vostri occhi e vedete le terre
che son bianche per le mèsse.
Già il mietitore riceve la mercede
e raccoglie frutto per la vita eterna,
sì che insieme si rallegri
e chi semina e chi miete. —

(4, 35-37).

Talora la surrogazione del concetto superno all'inferiore avviene bruscamente sì da generare volutamente equivoci e parventi contraddizioni che si risolvono soltanto per chi pienamente attinge la gnosi. Non solo Nicodemo non arriva ad intendere la vera generazione dall'alto con tutte le sue ambagi (generazione dall'alto e rigenerazione — γεννηθῆναι ἄνωθεν — spirito e vento — πνεῦμα —, innalzamento sulla croce e glorificazione — ὑψωθῆναι — del Figlio dell'Uomo) (1); non solo i Giudei non arrivano ad intendere che il tempio che Gesù rileverà in tre giorni dopo distrutto è lo stesso corpo di Gesù; ma anche i fratelli di Gesù, che ancora non credono, son presi in una di queste anfibologie. Essi l'invitano a salire a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli, per manifestare le opere sue. Gesù risponde:

Voi salite alla festa, io non salgo per questa festa;
perchè non è ancor giunto il mio momento;

(7, 8).

e poi, quasi in contraddizione con ciò che ha detto, appare inaspettato a Gerusalemme nella festa per tenervi il grande discorso di provocazione ai Giudei. Gli è che nel linguaggio del Logos divino salire è l'azione unica del Figlio che ritorna al Padre e non l'ascender del pellegrino al monte di Sion. Non era quella la festa prestabilita per il ritorno al Padre. L'ambage deve su-

(1) A chiarire bene la misteriosità del discorso a Nicodemo giova il confronto col passo *Corp. Herm.*, IV, 4-5, (v. I, pp. 150-152).

scitare in chi non crede il sospetto d'una contraddizione nelle parole e negli atti di Gesù: la simultanea presenza del sì e del no. Il Cristo deve apparire ai reprobi un anticristo. Per un simile fine d'indurimento, per respringere i mezzo-credenti di Galilea, Gesù insiste crudamente su di un'equivoca interpretazione dell'eucaristia.

— chè la mia carne è vero cibo
e il mio sangue vera bevanda, —

(6, 55).

soggiungendo, per chi arriva a capire, che solo lo spirito è efficace anche nel sacramento:

— Lo spirito è ciò che vivifica:
nulla giova la carne. —

(6, 63).

In questa precedenza del senso celeste superno; si spiega la risposta negativa che Gesù dà a sua madre al banchetto di Cana, concedendo però subito dopo il miracolo che pareva avesse rifiutato:

La madre di Gesú gli dice: — Non hanno vino. —
Le dice Gesù: — Che c'è fra me e te o donna? (1)
Non è ancor venuta l'ora mia. —

(2, 3-4).

La madre parla del vino empirico, materiale, Gesù invece intende parlar del vero vino, dello spirito o, anche dello stesso Logos che già in Filone è rappresentato con i simboli dionisiaci (2). Perchè lo spirito sia effuso, perchè si compia il vero dono di Dio deve giunger l'ora del Figlio dell'Uomo; essa è conseguenza del sacrifizio redentore; l'iniziativa appartiene al Figlio

---

(1) Da parte degli esegeti ortodossi si fa di tutto per attenuare il vigore della frase: ma essa indica un divario sostanziale di natura: come in *Corp. Herm.*, XI (II), 21 *a*, (v. I, p. 222), dove è detto che il dubbioso e incredulo non può mai raggiunger Dio per radicale divergenza: τί σοι καὶ τῷ ϑεῷ;

(2) *De Somniis*, II, §§ 183 e 248-49; *Leg. All.*, III, § 82.

ed a Colui che l'ha inviato. Il miracolo di Cana è perciò solo un segno ed un presagio di ciò che deve avvenire (1).

Siamo così iniziati ad intendere i segni del Cristo giovanneo; i quali sono una forma più concreta della sua gnosi, della rivelazione misterica, i segni e i presagi della sua opera salutare; non sono però ancora l'inizio di tale salute. La moltiplicazione dei pani non è ancora l'eucaristia, il miracolo del vino non è ancora l'effusione dello spirito: le guarigioni non sono che il segno della salute imminente: nel cieco nato e in Lazaro si annunzia l'illuminazione, e la risurrezione e la vita.

Secondo l'evangelista, il Cristo vivendo nella carne è come contenuto e limitato. Nel risolversi fuori dalla sua temporanea limitazione si ha la pienezza pneumatica. Onde il grido di Gesù:

— Se qualcuno ha sete venga a me e beva,
chi crede in me.
Così come dice la scrittura:
« fiumi d'acqua viva usciranno dal suo fianco » — (2).
E diceva questo dello spirito
che avrebbero ricevuto i credenti in lui,
(chè ancora non v'era spirito santo,
perchè ancora Gesù non era stato glorificato).

(7, 37-39).

Senza questa risoluzione del Logos incarnato, non può esservi rivelazione piena, e i discepoli rimangono in una sfera di inintelligenza che solo per qualche grado differisce da quella dei reprobi: differisce per un attaccamento d'amore. La restituzione del Figlio al Padre riconduce il Figlio alla sua funzione cosmica, alla sua pienezza (perchè il Padre è da più di lui) e condiziona l'assistenza carismatica e illuminante ai fedeli nella forma del Paracleto, del Difensore che è in sostanza lo stesso spirito di Cristo.

---

(1) Cfr. GRILL, op. cit., II, 112.

(2) Il passo citato non si ritrova nel V. T. Ha invece molte somiglianze col mito dell'acqua sacra, soprannaturale, dei Mandei. Qualche eco di questa credenza si trova in FILONE, *De somniis*, II, § 242; *De post. Caini*, §§ 127-28 e in IGNAZIO, *Rom*, 7, 2. Cfr. anche *Apoc.*, 20, 6-7.

— Ma ora vado da chi mi ha mandato
e nessuno di voi m'interroga: « dove vai? »
Ma perchè vi ho detto questo
la tristezza ha riempito il vostro cuore.
Ma io vi dico la verità:
giova a voi che io parta,
chè se non parto il Difensore non verrà da voi. —

(16, 5-7).

La piena rivelazione è quindi posteriore alla morte del Cristo: vi è anzi un incremento perpetuo di conoscenza mistica; concezione questa che, insieme col dispregio della realtà empirica, non è senza importanza a intender la genesi dell'evangelio. Dice il Cristo:

— Avrei molto da dirvi, ma ancora non potete reggere.
Ma quando verrà Lui, lo Spirito della verità,
vi guiderà in tutta la verità.
Chè non parlerà da sè stesso
ma dirà quanto ascolterà
e vi annuncierà quanto deve accadere.
Egli mi glorificherà
perchè attingerà dal mio e lo annuncierà a voi.
Quanto ha il Padre è mio:
perciò vi ho detto che attingerà dal mio
e lo annuncierà a voi. —

(16, 12-15).

In certo modo, più perfetta è la conoscenza e la fede di quelli che in seguito crederanno che non dei prossimi seguaci di Gesù. La fede, dopo l'assunzione del Cristo, sarà la forza prodigiosa delle divine parole del Figlio, che sono parole del Padre.

— Amen amen, vi dico:
chi crede in me
le opere ch'io faccio le farà lui pure;
e ne farà di maggiori
perchè io vado dal Padre,
e ciò che gli chiederete nel nome mio, io lo farò,
perchè sia glorificato il Padre nel Figlio.
Se mi richiederete qualcosa nel nome mio,
io lo farò.

Se mi amate, serbate i miei precetti,
ed io pregherò il Padre e vi darà un altro difensore
perchè stia con voi in eterno;
lo spirito della verità che il mondo non può ricevere
perchè non lo vede nè lo conosce.
Voi lo conoscete perchè sta presso di voi
e sarà in voi.
Non vi lascerò orfani: verrò da voi. —

(14, 12-17).

L'ultima ambage lascia intendere la sostanziale identità del Cristo, ormai libero dai limiti e dai vincoli impostosi nell'incarnazione, col Difensore promesso. Per ciò stesso, i discepoli di Gesù han bisogno di una nuova istruzione sui fatti della manifestazione di Gesù; d'un'anamnesi che non è senza analogia con l'anamnesi liturgico-gnostica rappresentata dall'evangelio tutto.

— Ma il Difensore, lo Spirito Santo,
che il padre invierà nel nome mio,
egli vi ammaestrerà in tutto
e vi ricorderà ogni cosa che vi ho detto. —

(14, 25-26).

L'aver veduto e sentito, con gli occhi e gli orecchi carnali, non costituisce un privilegio per i discepoli diretti; il risorto lo dice apertamente a Tomaso che aveva voluto vedere:

— Perchè mi hai veduto hai creduto?
Beati quelli che senza aver veduto han creduto! —

(20, 29).

Questo presupposto spiega la solennità con cui è annunziata l'effusione dello spirito, fuori dal Cristo morto, nei simboli sacramentali dell'acqua e del sangue. Gesù è già morto. I soldati che han rotto le gambe ai due ladroni,

venuti da Gesù, come lo videro già morto,
non gli ruppero le gambe,
ma uno dei soldati con la propria lancia, gli aperse il fianco,
e ne uscì tosto sangue ed acqua.

E chi ha veduto ha testimoniato,
ed è veritiera la sua testimonianza;
ed egli sa che dice la verità
perchè anche voi crediate.

(19, 33-35).

E qui non si può precisare quale visione attesti il fatto, se quella estatico-contemplativa, che solo ha valore per l'evangelista, o quella degli occhi di carne.

Probabilmente per questo presupposto della volontaria limitazione del Logos entro la carne, nell'evangelio giovanneo manca l'istituzione eucaristica (1). Il valore sacramentale e carismatico del rito è condizionato dalla compiuta morte del Cristo. Gesù contenendo in sè tutto il Logos divino non può effondersi nel sacramento. Il vero sacramento, l'atto istitutivo, è la morte di Gesù, l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, e muore mentre i Giudei sacrificano l'agnello pasquale (2). Invece la cronologia sinottica poneva la cena con l'istituzione eucaristica nel banchetto pasquale, e faceva avvenir la crocifissione nel giorno seguente. Il Cristo giovanneo, invece, entrando trionfante in Gerusalemme aveva con solennità affermato:

— È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'Uomo.
Amen, amen, vi dico:
se il chicco di grano cadendo a terra non muore,
esso riman solo.
Ma se muore produce molto frutto. —

(12, 24),

I quadri dell'evangelio si presentano quindi come archetipi e come polle di tutta la storia cristiana, sono la visione mitica in cui la Chiesa giustifica l'esser suo. Gli sviluppi della storia di

---

(1) La lavanda dei piedi, pur chiarendosi in termini eucaristici, rappresenta uno degli effetti dell'eucaristia, ma non è l'eucaristia: la cena giovannea non coincide con la pasqua: la quale coincide invece con la morte del Cristo. In complesso, il convincimento della temporanea autolimitazione del Logos incarnato ha una così profonda funzione strutturale, che scuote i dubbi di chi in essa vuol vedere una aggiunta redazionale.

(2) 18, 28.

due generazioni sono riportati alle origini: tutta la vita e tutta la gnosi che palpitano nella comunità erano in Gesù! Gli antagonismi col giudaismo sono esasperati, intrudendo nel mondo giudaico dell'età di Gesù, concetti e forme di fede del secondo secolo di Cristo. Ciò fa completamente estraneo il Cristo giovanneo a quello che pure avrebbe dovuto essere il suo popolo. Nicodemo, dottore in Israele e incline a Gesù, manca dei primi presupposti per intendere anche i primi rudimenti della fede. La divinità piena del Cristo in piena ostensione (in luogo della predicazione del Regno di cui parlano i sinottici) esaspera i Giudei allo stesso parossismo d'odio con cui essi, all'età dell'evangelista, perseguitavano i cristiani. Il motivo cristiano del ripudio dei Giudei si dilata e si conguaglia con la krisis, la scissione gnostica dei due mondi, della luce dalle tenebre. Chè nell'antagonismo si attua facilmente l'incompenetrabilità della luce con le tenebre, l'accecamento provvidenzialmente predisposto, perchè gl'increduli vedano e non intendano, sentano e non percepiscano (1): e intanto siano in colpa perchè han respinto l'offerta: la parola che è la vita e la luce e la verità: che è pegno di eternità e d'illuminazione. Invece a chi tien fermo al punto essenziale, della fede in Gesù e in colui che l'ha inviato, le parole, che i Giudei han respinto con furore, si dilatano pregnanti d'arcana sapienza; cantano le promesse eterne, suonano voce piena e reale di Dio.

In quest'atteggiamento di silenziosa ammirazione che non stupisce perchè intende e nell'intellezione mistica s'acqueta e s'abnega, ci è rappresentato il discepolo che Gesù amava. In lui la tradizione ha voluto scorgere l'evangelista; e in lui l'evangelista, ambiguamente, ha voluto rappresentare o sè stesso, o certo la massima misteriosa autorità di cui vuol farsi forte. Il prediletto è una specie d'ombra silenziosa che non trova gl'intoppi delle ambagi, in cui inciampano gli altri discepoli non ancora assistiti dallo spirito. Contempla e tace, e raggiunge una mistica quiete che posa in Gesù (2). Egli nella cena posa a fianco,

---

(1) 12, 37 ss. e anche 9, 39.

(2) Questo atteggiamento silenzioso e contemplativo del prediletto trova un chia-

sul seno di Gesù, nello stesso letto triclinare. V'è una simmetria con il Figlio che è nel seno del Padre: come il Figlio lo è del Padre, così questo perfetto gnostico è il vero esegeta dalla sostanza del Figlio e del divino mistero. Egli è tra i primi chiamati (1); a lui si rivolge Pietro per conoscere il traditore (2); egli accompagna il Cristo non solo nel cortile del sommo sacerdote, dove Pietro rinnega (3), ma fino alla croce, dove riceve in consegna la madre di Gesù (4). Primo accorre al sepolcro vuoto (5), e non sente il bisogno d'entrarvi subito: egli è già pronto a credere e a conoscere. Per primo — nel cosidetto capitolo d'appendice — scorge il risorto sul lago (6); e qui la sua enigmatica figura pare o pretende acquistare una certa consistenza di tradizione. Egli è in sostanza la figura esoterico-misterica che deve giustificare nella sua pienezza la rivelazione e l'interpretazione nuova della vita di Gesù; è il personaggio che salva dall'oblio la tradizione occulta: personaggio comune a tutte le teosofie. Infatti, nell'evangelio, anche agli altri discepoli, che pure s'aggrappano energicamente alla fede-gnosi iniziale in Gesù in colui che l'ha mandato, e sentono in Gesù le parole di vita, Gesù parla una lingua d'oltre mondo, manifesta previsioni e segni che oltrepassano la loro esperienza non illuminata dallo Spirito. Solo il Prediletto, per servirsi di una frase paolina, possiede la mente del Signore e con lo spirito giudica lo spirito (7) e possiede la chiave dell'evangelio e della rivelazione perfetta. E se effettivamente pretende rappresentare l'evangelista, o per lo meno l'autorità di cui si fa forte l'evangelio, non dobbiamo meravigliarci come fanno tanti, che pure apprezzano l'evangelio quale una registrazione di parole tradizionali di Gesù, del nessun

---

rimento sulla descrizione che del vero gnostico si ha in *Corp. Herm.*, V, 10 *b*, vol. I, pp. 162-164; X, 5 e 9-10 *a* (vol. I, pp. 190-192). Lo stesso in *Odi di Salomone*, 26, 11-12. Il parallelismo col Cristo nel seno del Padre viene svolto, in senso docetistico, dagli *Acta Iohannis*, dove il Prediletto, posando sul petto di Gesù, esplora, fa l'esegesi, della natura incorporea del Signore (cfr. CLEMENTE AL., *Strom.*, VII, 11, 63, 3).

Questa interpretazione del Prediletto come discepolo ideale è stata vigorosamente sostenuta da B. BACON, *The fourth gospel in research and debate*², 1918, pp. 301-331.

(1) È l'anonimo di, 1, 38-40.

(2) 13, 23 ss.

(3) 18, 15-27.

(4) 19, 25 ss.

(5) 20, 4-5.

(6) 21, 7.

(7) *I Cor.*, 2, 12-15.

divario fra il linguaggio e lo stile di Gesù e il linguaggio e lo stile dell'evangelista: sì che spesso il discorso di Gesù sfuma senza stacco alcuno nel commento del narratore. Quest'unità di mente, quest'identità di linguaggio è il presupposto primo della gnosi. L'evangelio, fuor d'ogni dubbio, vuol essere parola dello Spirito, parola del Difensore, cioè del Cristo ritornante fra i suoi; il possesso dello Spirito, l'assistenza del Difensore è per l'evangelista una fonte storica a cui non potrebbe ricorrere uno storico moderno.

Pregnante di questo senso d'arcana sapienza, l'evangelio vuole essere una mistagogia: i quadri suoi sono le stazioni contemplative in cui si intende e ci si compenetra della salute cristiana. Questi quadri hanno un movimento interiore, una traccia di quella drammaticità che più o meno era congiunta alle liturgie misteriche; la vita e la luce sono contemplate in un movimento che ricorda quello dei quadri scolpiti nella balza dei superbi nel Purgatorio dantesco. Nell'evangelio è un preludio del dramma liturgico e dei misteri medioevali che sicuramente nelle loro prime radici partivano da tradizioni e da costumanze di religioni misteriche. L'azione è scarsa; alla vera azione si sostituisce spesso l'autoprosopopea del protagonista nella solennità ieratica dello stile dell'io (1). Il movimento dialogico è quasi sempre fittizio: poggia tutto sull'equivocazione dei termini che abbiamo già studiato. Il doppio senso, che i vocaboli acquistano nel trasferimento mistico, da una parte genera gli equivoci; dall'altra rende possibile la successiva affermazione di proposizioni apparentemente contraddittorie, secondo l'accezione che si dà al vocabolo. Valga come esempio tutta una gamma di affermazioni, in apparenza contraddittorie, che si svolge sul concetto di testimonianza. Giovanni testimonia di Gesù, ma Gesù non accetta testimonianza d'uomini; ma per gli uomini la testimonianza di Giovanni deve aver valore. Gesù non testimonia di sè stesso, ma chi testimonia di lui sono le sue opere e il Padre; ma poichè il Padre e lui sono tutt'uno,

---

(1) Sullo stile dell'io cfr. NORDEN, *Agnostos theos*, p. 177 e DEISSMANN, *Licht vom Osten*[4], p. 110 ss., dove è riprodotto uno dei maggiori esempi di queste autoprosopopee, quella di Iside nell'iscrizione di Nisa.

egli può testimoniare di sè stesso (1). Simile è la simultanea affermazione e negazione della discendenza abramitica dei Giudei (2); secondo che per filiazione s'intende una semplice derivazione genealogica o un'analogia di procedere, i Giudei son figli d'Abramo o son figli di Satana. Questo mareggiamento di contraddizioni può suscitare la repugnanza infastidita, e può suscitare, in chi la segue e la risolve secondo la gnosi fondamentale, l'impressione di seguire nella sua logica un divino pensiero e d'esser chiamato a parte d'un'elezione di grazia; la quale si accentua quando si vedon nei quadri i reprobi, che, respingendo la divina parola, decadon dalla luce, dalla verità e dalla vita che ad essa ineriscono.

In ogni stazione si disvela un simbolo e un predicato del Salvatore o un momento della grazia; tutte insieme costituiscono il sistema della salute cristiana; simboli e segni probabilmente comuni ad altre religioni. L'agnello di Dio oltre che all'agnello pasquale può ricollegarsi a forme totemiche antichissime, residuo di vita pastorale (3). Il buon pastore era attributo del dio avestico Yima (4), re paradisiaco e divinità dell'oltre tomba. Non è privo d'affinità con i mistici βουκόλοι, dell'orfismo (5); unito al simbolo dell'agnello, il buon pastore si ravvicina al simbolo ermetico di

(1) 5, 31-36; 8, 12-18; 10, 24 e *I Gv.*, 3, 19; 5, 6-12: coi quali ultimi passi si cerca di stabilire in favore dell'ispirato e in realtà dell'evangelista — come per il Cristo — un'autotestimonianza per sè valevole, perchè in sè include molteplici testimoni.

(2) 8, 37; e 8, 44. Caratteristico per intendere la sintesi gnostica delle antitesi è l'inno della danza mistica, in *Acta Ioh.*, 95 e il passo, 101; e *Acta Thomae*, 39.

(3) Sono notevoli le forme onomatopeiche di 10, 14: il buon pastore è insieme l'agnello di Dio, come i suoi seguaci costituiscono il gregge: l'agnello non è vittima piacolare, ma toglie via i peccati del mondo. Tutto ciò esorbita notevolmente dallo schema dell'agnello pasquale anche se, neppur esso è vittima espiatoria. A ciò corrisponde nell'uso cristiano la pelle di pecora, μηλωτή da parte dei profeti — sulle orme dei profeti d'Israele (cfr. *Mt.*, 7, 15; *I Clem.*, 17, 1 e il commentario del Knopf al passo clementino nel *Handbuch* del Liktzmann.

(4) Il termine originale è reso, nella recente traduzione di H. Lommel, *Die Yäst's des Awesta*, 1927, con *ricco di mandrie* (5, 25; 9, 4-8; 13, 130; 15, 15; 17, 28; 19, 31 ss.) ma la somiglianza col buon pastore evangelico risalta dal passo 9, 9-10 dove il Dio avestico è presentato datore d'immortalità.

La figura del buon pastore si trova anche nella *Ginzā* (lib. V, 173 ss., p. 177 ss.; 177, p. 181 ss.) come attributo di Mandā d Hajiē.

(5) Sui βουκόλοι cfr. Dieterich, *De hymnis Orphicis*, 1891 e Grill, op. cit., II, 148-157.

Poimandres (1) e del buon pastore mandaico. La vera vite oltre che al Vecchio Testamento, può riconnettersi alla simbolica dionisiaca, specialmente alle forme dionisiache compenetratesi con la divinità arabica di Dusares (2). La via, la porta, la luce son tappe ideali e simboli di quasi tutti i sistemi gnostici. Fa quasi meraviglia di non trovare fra gli altri il simbolo eucaristico del pesce riferito al Cristo (3); simbolo così frequente nell'antichità cristiana e stretto di parentela con culti totemici che ritornano nel culto della dea Sira (4). Ma tutti questi simboli dovevano esser già divenuti elementi e stazioni di teosofia non dissimili dalle figure bibliche assorbite e ridotte a simboli dall'alchimia medievale e del Rinascimento: e, già depotenziati per un verso e trasfigurati per un altro, furono assorbiti. Di questi simboli s'impossessa il Cristo redentore e in essi fa sfolgorare la sua conoscenza e la sua salute. Su questi segni della salute converrà soffermarci.

---

(1) Cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 30 ss.

(2) Su Dusares cfr. E. MEYER e F. CUMONT nel *Lexicon* del ROSCHER, I, coll. 1206-7 e nell'*Enc.* PAULY WISSOVA, V, coll. 1865 ss.; KITTEL, op. cit., p. 30, NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, p. 27.

L'influsso dionisiaco sull'evangelio è stato da recente sopravalutato dal Grill nel II volume dell'op. cit. Non credo però che il trapasso di tali figurazioni debba essere considerato trasfusione di spiriti ed elementi profondi da una religione all'altra. Avvenivano quando la figurazione era diventata un luogo comune o un simbolo distaccato già dallo spirito che lo aveva creato. Similmente Filone (*De vita cont.*, § 3; *De decalogo*, § 53) considera le divinità pagane come la sostanza stessa degli elementi di cui si occupa nella sua ricerca. Un trapasso simile noi cogliamo, nel momento in cui si compie, nel *Pastor* d'Hermas, là dove egli, sul classico terreno di Cuma attribuisce alla Chiesa che gli appare come una vecchia, l'aspetto della Sibilla (*Vis.*, II, 3, 4) o là dove attribuisce al pastore i simboli ermetici (cfr. *Vis.*, V, 1-2 e in proposito REITZENSTEIN, *Poimandres*, loc. cit.) o il trapasso di figurazioni orfiche negli affreschi delle catacombe a simboli di Cristo. L'efficacia di simili trapassi è più forte quando col simbolo si assorbe il rito. Esempio tipico della sintesi degli epiteti glorificanti il Cristo è la citata litania dei catecumeni d'Alessandria, CLEMENTE AL., *Paed.*, III, 12, 101.

(3) Sul pesce sacro divinità salutare cfr. H. SCHMIDT, *Jona*, 1907, p. 96 ss. Contro la dipendenza del simbolo cristiano da simboli totemici pagani si pronunzia U. PESTALOZZA in *Rendic. del R. Ist. Lombardo*, 1909, p. 496 ss.

(4) Cfr. PSEUDOLUCIANO, *De Syr. Dea*, 14; PLUTARCO, *De Iside et Osir.*, 7; F. CUMONT, *Gaionas le* δειπνοκρίτης, in *Comp. rendus de l'Ac. des insc.*, 1917, p. 275 ss.

III

I SEGNI DELLA SALUTE

La testimonianza di Giovanni. — L'insidenza dello spirito in Gesù. — La vocazione dei discepoli. — Le nozze. — Il tempio. — Nicodemo e il mistero della rigenerazione. — Il mistico sposo. — L'acqua di vita eterna. — L'azione salutare del Salvatore del mondo. — Il figlio dell'officiale regio e il paralitico della piscina. — I reprobi. — Il pane che discende dal cielo respinto dai giudei. — La festa dei tabernacoli e il discorso polemico di Gesù. — L'illuminazione spirituale e i ciechi figli delle tenebre. — Il buon pastore. — La festa del tempio riconsacrato. — La risurrezione di Lazaro rivela in Gesù la risurrezione e la vita. — Il ritorno al Padre.

Giovanni ha reso la sua testimonianza. La figura del Battista s'è curvata ancor più che nei sinottici: egli ha introdotto nella storia la piena divinità: Colui che era dal principio. Ma la formula è oscura e piena d'ambagi:

— Colui che vien dietro di me
m'ha preceduto
perchè era prima di me. —

(1, 15).

Vengono i messi del Sinedrio e i Farisei a far minuziosa quasi giudiziaria inchiesta e a indagare su questa voce che suona nel deserto. Non ricavano nulla che possa illuminare i ciechi occhi loro; il Battista nega a sè anche la funzione d'Elia ritornante che gli attribuisce la tradizione sinottica; egli è solo il grido che precorre Colui che viene; il suo battesimo d'acqua accenna al prossimo battesimo in ispirito (1).

---

(1) Sulla funzione del « Grido » come personaggio delle soteriologie iraniche cfr. REITZENSTEIN, *Iran. Erlösungsmyst.*, p. 51 ss.

Partiti i messi, Gesù s'avanza solenne sul Giordano. L'evangelista trascura le leggende della natività, che pur non gli erano ignote. Forse erano inadeguate esse pure a rendere il suo concetto del Cristo divino e dell'incarnazione.

Anche sul battesimo di Gesù si sorvola. Gesù viene al Giordano solo perchè su di lui posi pienamente la testimonianza umana del Battezzatore: il quale in lui ostende l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. E il Battezzatore annunzia una pienezza di rivelazione nuova che è cosa ben diversa dalla ispirazione momentanea e transitoria dei profeti.

> E testimoniava Giovanni dicendo:
> — Ho veduto lo spirito discendere come colomba dal cielo
> e rimaner su di lui.
> Ed io non lo conoscevo.
> Ma chi mi mandò a battezzar nell'acqua,
> egli mi disse:
> « Colui su cui tu vegga calare e ristarsi lo spirito
> quello è che battezza nello Spirito Santo ».
> Ed io ho veduto ed ho testimoniato
> ch'egli è il Figlio di Dio. —
>
> (I, 32-34).

Anche qui abbiamo l'orma di speculazioni gnostiche erase: dell'esegesi che deduceva dal racconto del battesimo il calare e il temporaneo ristarsi sull'uomo Gesù d'un eone extramondano (1). In antitesi, rimane invece in risalto l'insidenza perfetta e perpetua di tutto lo spirito divino sull'agnello di Dio.

Ad una nuova testimonianza di Giovanni all'agnello di Dio, un gruppo di discepoli si dispicca da Giovanni per aderire a Gesù. Son coloro che Iddio trae al Figlio.

> Essi gli dicono:
> — Rabbi (che tradotto vuol dir maestro) dove stai? —
> Dice loro: — Venite e vedrete. —
>
> (I, 38-39).

Ecco balenar dietro le parole apparentemente banali il senso profondo e mistico della dimora presso Iddio. Insieme, questo

---

(1) Cfr. BOUSSET, *Kyr. Cristos*[2], pp. 208-214.

slancio dei discepoli è presentato come una dirittura morale, come una coerenza assoluta tra fede e opera (ἁπλότης), come mancanza di prevenzioni tenebrose e come desiderio di pieno sinceramento e di verità. Ecco l'episodio di Natanaele:

Filippo trova Natanaele e gli dice:
— Colui, di cui scrisse Mosè nella legge e i profeti l'abbiamo trovato:
Gesù figlio di Giuseppe di Nazaret. —
E gli dice Natanaele:
— Da Nazaret può venir qualcosa di buono? —
Gli dice Filippo: — Vieni e vedi. —
Gesù vede venir a sè Natanaele, e dice di lui:
— Ecco un vero Israelita in cui non è inganno. —
Gli dice Natanaele: — Donde mi conosci? —
Rispose Gesù e gli disse,
— Prima che Filippo ti chiamasse,
ti vidi mentr'eri sotto il fico. —
Gli rispose Natanaele:
— Rabbi tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele. —
Rispose Gesù e gli disse:
— Perchè ho detto d'averti visto sotto il fico tu credi?
Ben più di questo vedrai! —
E gli dice:
— Amen amen, vi dico:
vedrete il cielo aperto
e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'Uomo. —

(1, 45-51).

Anche nel momento di parvente incredulità e riluttanza di questo eletto, vi è una gnosi: che Nazaret non è la vera patria del Cristo celeste. Importa nulla se questo dubbio nei Giudei sarà uno stimolo d'incredulità (1). In colui che è tratto da Dio alla salute esso è germoglio di conoscenza.

Trovati i discepoli, Gesù partecipa al banchetto nuziale. È il presagio del banchetto della salute per chi accoglie l'inviato di Dio. L'acqua trasformata in vino nelle urne, in cui i Giudei compiono le loro abluzioni, è il simbolo della gioia messianica, dell'effusione dello spirito promesso ai fedeli (2). Gesù grandeggia e prende in certo modo il posto dello sposo. Così inizia i segni.

(1) Cfr. 7, 52.
(2) Cfr. Loisy, *Q. E.*, *ad loc.*; Grill, op. cit., II, p. 103 ss.

Nell'episodio successivo Gesù sale a Gerusalemme e purifica il tempio del Padre suo. Si offre e si presenta perciò Figlio di Dio, e inizia lo scandalo dei reprobi.

Interloquirono dunque i Giudei e gli dissero,
— Che segno ci fai per agire così? —
(2, 18).

Gesù li invita a disfare il tempio: egli lo farà risorgere in tre giorni. Gli altri non intendono che il tempio è il corpo di lui che dopo morto risorgerà al terzo giorno.

Nicodemo, l'uomo dalla mezza fede, si reca da Gesù di notte, mosso e commosso dai segni. Ma la tenebra è in lui ed egli non può intendere il mistero della rigenerazione che Gesù gli ricanta: la generazione dall'alto, questo divenir tutto spirito:

— Lo Spiro soffia dove vuole,
e tu senti la sua voce
e non sai donde venga e dove vada.
Così è ognuno che sia generato dallo Spiro. —
(3, 8).

E non intende l'enunciazione dell'economia divina così nettamente scandita:

— E come Mosè elevò il serpente nel deserto (1),
così dev'essere elevato il Figlio dell'uomo,

---

(1) *Num.*, 21, 8-9. La crocifissione è considerata non solo glorificazione, ma lo stesso *ascensus* del Cristo: cioè del Cristo che ritorna al Padre dopo aver compiuto ciò che era l'essenziale per le soteriologie gnostiche: la conquista gnostica dell'universo dall'eccelsa all'infima parte: la piena gnosi di tutti gli elementi del mondo. Questo motivo è basilare per quasi tutti i sistemi gnostici, e lo studio delle scritture mandaiche dove il tema del *descensus* e dell'*ascensus* ritorna in numerosissime varianti.

Che il tema preesistesse al cristianesimo risulta dal passo paolino *Rom.*, 10, 7. Il credente non deve chiedersi più chi salirà al cielo o chi discenderà nell'abisso, chè tutto s'è compito in Gesù: evidentemente era diffuso uno schema soteriologico di cui s'attendeva il compimento. Su questa base del redentore che cala e risale e reca agli eletti la vera conoscenza di Dio, si spiega la dottrina giovannea dell'inviato di Dio. Questo schema è noto anche all'apocalisse giudaica, quasi coeva all'ev. giovanneo, il *IV d'Esra* (4, 8) che considera il *descensus* e l'*ascensus* come conquiste della suprema gnosi.

perchè ognun che crede in lui abbia vita eterna.
Così infatti Dio ha amato il mondo:
che ha dato il Figlio suo unigenito,
perchè ognuno che crede in lui non si perda,
ma abbia vita eterna.
Chè Iddio non ha mandato il Figlio suo nel mondo,
per giudicare il mondo,
ma perchè il mondo si salvi per mezzo suo.
Chi crede in lui non è giudicato,
e chi non crede è già stato giudicato,
perchè non ha creduto nel nome dell'Unigenito figlio di Dio.
E questo è il giudizio:
che la luce è venuta nel mondo
e hanno amato gli uomini piuttosto la tenebra che la luce. —

(3, 14-19).

L'ingrandimento della funzione salutare del Cristo incarnato, mandato a ricongiunger gli uomini a Dio e a dischiuder la vera comunicazione col Padre, fa svanire la necessità di un compimento finale in un giudizio finale; introduce invece la concezione gnosticizzante della krisis, della cernita. In tutto ciò il sinedrista non può più riconoscere la speranza messianica. Ma insieme con l'ottusità di Nicodemo, il Gesù giovanneo pone in atto una riforma della credenza cristiana in questo punto delicatissimo [1].

La concorrenza delle scuole di Giovanni e di Gesù che insieme battezzano nelle acque d'Enon presso Salem (fonte della salute presso la Pace) è il presupposto di una nuova scena. In un'effusione lirica il Battista rivela in Gesù il vero Sposo. Se a Cana, Gesù, aveva figurato come invitato si era perchè era impossibile dargli, durante la sua carriera terrena, una sposa. Ma Gesù non può non avere il fascino e gli attributi degli dèi delle mistiche ierogamie, forma sotto cui tanta parte della mistica antica intendeva il nesso con la divinità. Anche nell'indirizzo gnostico assai di frequente la salute era concepita come

(1) Cioè quel sincretismo delle due escatologie, in cui l'escatologia d'origine giudaica doveva a poco a poco disseccarsi, senza che la chiesa fosse costretta a sconfessare il proprio passato, come esigeva lo spiritualismo gnostico.

nozze con la divinità (1). Il Cristo già era considerato il mistico sposo della Chiesa o della Gerusalemme celeste. Giovanni come paraninfo canta l'inno nuziale:

— Chi ha la sposa è lo sposo.
E l'amico dello sposo, che sta presso e lo ascolta,
gode di gioia alla voce dello sposo.
Questo mio giubilo si attua.
Egli deve crescere, io diminuire.
Chi vien dall'alto è al di sopra di tutti;
chi vien dalla terra è della terra
e parla cose terrene. —

(3, 29-31).

La diminuzione del Battista di fronte a Gesù, già iniziata nei sinottici, è tale, che viene da chiedersi se in questo cantico non vibri una rivalità della chiesa del Cristo verso una concorrente sètta del Battista (2).

Altro simbolo d'efficacia religiosa è quello dell'acqua di vita eterna nel nuovo quadro. Il mito gnostico dell'acqua primigenia a cui inerisce il primo Mānā (mito probabilmente d'antichissima radice babilonese e che sopravvisse fuori della religione nella novellistica nel motivo dell'acqua che danza), è il ceppo primo da cui deriva il simbolo dell'acqua di vita eterna, lo spirito nel veicolo sacramentale dell'acqua (3). È l'acqua che sazia ogni sete;

---

(1) Sulla mistica pagana dell'ierogamia, in cui il miste vien considerato l'elemento femminile nelle nozze con la divinità cfr. REITZENSTEIN, *Hell. Mysterienrel.*³, p. 245 ss. Nello gnosticismo l'ierogamia culmina nel sistema dei Valentiniani. Come nozze fra l'anima e lo spirito nel mandeismo veniva concepita la vita immortale. Cfr. REITZENSTEIN, *Iran. Erlös.*, p. 34 ss. Il tema è svolto anche in *Odi di Salomone*, 42, 9, e non è improbabile che un residuo di esso, attenuato in un nuovo ethos, sia la figurazione del Prediletto che posa sul petto del Cristo.

(2) È la tesi avanzata dal BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898, e recentemente ripresa da K. KUNDSIN, *Topologische Ueberliferungsstoffe in Ioh. evan.*, 1925, p. 73 ss. Cfr. anche WETTER, *Der Sohn Gottes*, p. 54.

(3) V. sopra p. 60, n. 2.

Anche qui, siccome il concetto dell'acqua-spirito è troppo vasto perchè possa essere dedotto dal solo battesimo cristiano: dobbiamo ammettere la preesistenza in una qualche forma del mito dell'acqua vivente che tanta parte ha nel mandeismo. Cfr. W. BAUER, op. cit., p. 65. Inoltre di fronte al discorso alla Samaritana (ognun che beve di quest'acqua) e all'episodio di Cana ci si può porre il problema se l'acqua mistica sia quella battesimale, o se l'evangelio non si riferisca a preferenza, o simultaneamente a un rito eucaristico in cui la coppa contenesse acqua invece di vino. Che

che trasforma, come Gesù ha già affermato a Nicodemo, completamente in ispirito, in sorgente di spirito chi la riceve. Questo Gesù promette alla Samaritana riluttante a dargli da bere. Nulla vale il pozzo di Giacobbe, simbolo della vecchia alleanza, come le urne dell'abluzione a Cana.

— Ognun che beve di quest'acqua tornerà ad aver sete,
ma chi berrà dell'acqua ch'io gli darò
non avrà sete in eterno,
ma l'acqua ch'io gli darò diverrà in lui
fonte d'acqua saliente in vita eterna. —

(4, 13-14).

E fattosi riconoscer come profeta dalla donna — che poi è tutta la Samaria prima idolatrica e poi scismatica (1) — Gesù intona un motivo non dissimile da quello della lettera agli Efesi, sulla cancellazione della scissura fra giudei e i gentili, nell'unità dello spirito.

— Credimi, o donna,
viene l'ora che non su questo monte, nè in Gerusalemme
adorerete il Padre.
Voi adorate ciò che non conoscete.
Noi adoriamo ciò che conosciamo,
perchè la salute vien dai giudei.
Ma viene l'ora, (ed è adesso)
che i veri adoratori adoreranno il Padre
in ispirito e verità. —

(4, 21-23).

---

una tale forma d'eucaristia esistesse nel primitivo cristianesimo han dimostrato A. v. HARNACK in *Texte und Unters.*, *(T. U.)* vol. VII, 2, p. 117 ss.; ACHELIS, op. cit., pp. 150, 186. Da tale rito gli eresiologi ricavarono l'eresia degli Aquarii. Le difficoltà che possiam muovere dal miracolo di Cana per l'accenno al vino son meno forti di quanto paia: il vino è il simbolo del potenziamento pneumatico dell'acqua delle urne: l'acqua è il punto di partenza. Certo si è che la Samaritana deve bere l'acqua di vita eterna e che dal fianco trafitto del Cristo (19, 34) col sangue, che è la vera bevanda del credente (6, 55 ss.), esce l'acqua. Infine non bisogna dimenticare che nel IV ev. il quadro simbolico del battesimo è non l'episodio della Samaritana, bensì quello dell'illuminazione del cieco. Anche in *Odi di Salomone*, 11, 6-8 si parla di acqua soprannaturale bevuta.

(1) In *III Re*, 8, 27, si parla delle cinque divinità importate in Samaria dalle popolazioni insediatevi dai re assiri dopo la distruzione del regno d'Israele: i cinque mariti della Samaritana. Dopo il ritorno degli esuli da Babilonia i Samaritani tentarono di associarsi al culto di Gerusalemme. Respinti, fondarono sul monte Garizim, un tempio scismatico che fu distrutto nel 128 dal sommo sacerdote Giovanni Ircano I della stirpe degli Asmonei. Il culto scismatico dei Samaritani è il non legittimo marito.

La nuova religione carismatica, che nei suoi sacramenti possiede lo spirito, e attinge nel Logos divino la radice prima della verità, sostituirà giudaismo e paganesimo.

I concittadini della Samaritana sono attratti dal Salvatore del mondo, che nel far la volontà del Padre trova il suo cibo, e che celebra la mèsse matura dell'evangelio la quale ora attende la falce del mietitore (1). Alla riluttanza ottusa di Nicodemo fa contrasto lo slancio dei Samaritani. Simbolicamente la missione delle genti ha la sua profezia e il suo preludio, al pozzo di Giacobbe nei pressi di Sichar.

Il Salvatore del mondo si manifesta quindi con due prodigi. Ritornato in Galilea guarisce a distanza — da Cana a Cafarnaum — il figlio d'un officiale regio (poichè l'azione del Cristo si irradia e s'irradierà anche fuori dal teatro delle sue geste suscitando la piena fede) (2). Salito a Gerusalemme per la festa dei giudei, alla piscina di Betzatha, presso la porta delle pecore, guarisce un paralitico che giace alla piscina da 38 anni (3). È questo il simbolo dell'Israele credente. Insorgono i Giudei di duro cuore perchè Gesù ha violato il sabato. Gesù risponde:

— Il padre mio ancora adesso opera, ed io opero. — (4)
(5, 17).

Scandalo si aggiunge a scandalo:

perchè non solo dissolveva il sabato,
ma anche chiamava Iddio proprio padre
facendosi uguale a Dio.
(5, 18).

E Gesù insiste sulla comunicazione degli attributi del Padre al Figlio e sulla perfetta adesione del Figlio al Padre, e sul Figlio

(1) 4, 28-42.
(2) 4, 43-54.
(3) c. 5.
(4) La perpetua attività di Dio che tutto sostenta e crea è un tema contemplativo diffuso nelle teologie e teosofie ellenistiche. Cfr. FILONE, *Leg. All.*, I, §§ 16-17 e 19 (che arriva ad accordarlo anche col racconto biblico dell'istituzione del sabato) e *Corp. Herm.*, XI, 1, 5 (p. 210); XI (II), 13 *a* (p. 216); ib., 17 *c* (p. 218).

che ha il potere di tenere il giudizio e sulla testimonianza del Padre al Figlio, negando ogni conoscenza di Dio ai giudei:

— E il Padre che m'ha inviato, egli ha testimoniato di me.
E voi non avete sentito mai la sua voce, nè avete veduto il suo aspetto,
nè avete la sua parola che rimanga in voi,
perchè a chi egli ha inviato, voi non credete!
Voi scrutate le scritture (1), perchè credete d'avere in esse la vita eterna,
e son proprio esse che testimonian di me
e non volete venire da me per avere la vita! —

(5, 37-39).

V'è nel discorso il formale invito alla salute, per esempio, nel rinvio alla testimonianza di Giovanni, la quale non ha valore per il Cristo, ma che è il momento iniziale di ogni fede:

— Voi avete mandato da Giovanni, e ha reso testimonianza alla verità:
ma io da uomo non ricevo testimonianza;
ma vi dico questo perchè voi vi salviate.
Egli era la lampada che arde e risplende
e voi per un po' voleste rallegrarvi nella luce sua. —

(5, 33-35).

Ma v'è anche un'intenzionale opera d'indurimento che trasforma la verità in enigma repugnante e conclude constatando una divergenza radicale da Dio, la quale troverà il suo accusatore in Mosè stesso, profeta del Cristo. Poi la controversia coi giudei vien sospesa bruscamente: riarderà sugli stessi schemi e collo stesso movimento nell'episodio della festa dei Tabernacoli.

S'intercala un nuovo quadro di Galilea, sullo sfondo d'una nuova Pasqua (2). Colla moltiplicazione dei pani Gesù rivela il mistero dell'eucaristia. Ma l'enunciazione del mistero ha effetti disastrosi sugli uomini di mezza fede che s'affollano intorno a Gesù e progettano, in un momentaneo entusiasmo, di farlo loro

(1) È notevole questa frase alquanto sprezzante sullo scrutare le scritture mentre lo studio del V. T. è cosa raccomandata in altri scritti contemporanei — contro la tarda profezia cristiana incline allo gnosticismo. — Cfr. *I Clem.*, 40, 1; 45, 2; 53, 1; *Lett. di Policarpo*, 3, 2; GIUSTINO martire, *I Apol.*, 28, 1; *Kerygma Petrou* presso CLEMENTE AL., *Strom.*, VI, 15, 128.

(2) c. 6.

re (1): nella stessa maniera nella coscienza antica la visione delle cose sacre è folgorante per chi non è puro ed iniziato. Ai mezzo-credenti non giova l'interposto segno di Gesù che cammina sulle acque, segno che pure dovrebbe facilitare l'interpretazione pneumatica delle oscure parole sul mangiare la carne e bere il sangue di Cristo. Invece chi ha la fede-gnosi scorge subito il senso arcano delle parole, vede la carne di Cristo e il pane eucaristico fondersi in un unico veicolo della parola e della forza mistica a cui inerisce la vita e la luce: e nelle parole che pare accentuino ad un'orrenda antropofagia sente la promessa di arcana divina vita. I Giudei bramano ancora la manna dell'esodo e i segni compiuti da Mosè; il cibo corporeo e la realtà grossa e materiale. Gesù invece insiste sull'arcano e risolve in puro simbolo profetico il prodigio dell'esodo.

— Amen amen vi dico:
non fu Mosè a darvi il pane dal cielo,
ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo: quello vero.
Chè il pane di Dio è quello che discende dal cielo
e dà la vita al mondo.
. . . .
Io sono il pane della vita;
chi viene a me non soffrirà fame,
e chi crede in me non avrà sete giammai.
. . . .
Io sono il pane della vita.
I padri vostri mangiarono nel deserto la manna, e morirono.
Tale è il pane che discende dal cielo:
che chi ne mangia non muore.
Io sono il pane vivente disceso dal cielo.
E se alcuno mangia di questo pane,
vivrà in eterno.
E il pane ch'io vi darò, è la carne mia
per la vita del mondo! —

(6, 32-51).

---

(1) 6, 15. Questo passo e il v. 26 formulano quell'accusa di materialità crassa alle credenze giudaiche, che doveva esser corrente nell'antigiudaismo gnostico, e riappare, per es., nella polemica di Gaio romano contro l'Apocalisse. Cfr. EUSEBIO, *Ecc. Hist.*, III, c. 28.

E così vengon respinti dalla vita, per il ribrezzo del mistero sacerrimo, gli uomini di mezza fede di Galilea.

Alla festa dei tabernacoli ha luogo la grande crisi col popolo giudeo [1]. La scena è grandiosa: movimento di folle, ansia d'attesa, sussurri fra la moltitudine; deliberazioni repressive del Sinedrio, uomini di polizia a cui vien meno l'animo di eseguir gli ordini. Sullo sfondo di questa mareggiante moltitudine Gesù grida in forma oracolare la sua missione e la sua dignità, prendendo sempre le mosse dalla parola sussurrata, dal pensiero divinato [2]. E porta all'ultima espressione l'incompenetrabilità della luce e della tenebra quando, prendendo a parte gli uomini di mezza fede di Gerusalemme, trae dal loro pertinace orgoglio per la discendenza abramitica il mendacio e la nera volontà di Satana. In tutto il groviglio delle ambagi e dei discorsi non penetrabili suona come ritornello il motivo del ripudio e della separazione compiuta, che ha pieno risalto per chi ha coscienza della sovrumana dignità del Cristo: è decadenza dalla vita dalla verità, dalla luce.

— Mi cercherete e non mi troverete
e dov'io sono non potrete venire.

. . . .

Io sono la luce del mondo:
chi mi segue non camminerà nella tenebra,
ma avrà la luce della vita.

. . . .

Io me ne vado e mi cercherete,
e voi morirete nel vostro peccato.
Dove vado io, voi non potete venire.

. . . .

Voi siete dal basso, io sono dall'alto.
Di questo mondo voi siete, e io non sono di questo mondo.
Vi ho detto che morrete nei vostri peccati! —

(7, 34-8,24).

---

(1) cc. 7 e 8.

(2) Sul gridare per eruzione dello spirito divino dall'interno cfr. IGNAZIO, *Filad.*, 7, 1, e, ancora, in uno scrittore molto tardivo, l'episodio del santo vescovo che per impulso dello spirito dissuade il concilio di Nicea dall'imporre il celibato al clero (SOCRATE, *Hist. ecc.*, I, 11).

Sfuggito ad un tentativo di lapidazione, Gesù contrappone alla cecità giudaica un nuovo segno che lo riveli luce del mondo [1]: chè:

— Per giudizio son venuto in questo mondo,
perchè veggano quelli che non vedono,
e quelli che vedono divengano ciechi. —

(9, 39).

Uscendo dal tempio guarisce un cieco nato. È questo il segno del sacramento battesimale efficace fuori dalla religione giudaica. Nell'antichissime liturgie il battesimo è designato col termine misterico d'illuminazione, φωτισμός. Il Cristo, fatto con lo sputo del fango, l'applica agli occhi del cieco, e gli prescrive un bagno nella sorgente di Siloam (che significa Messo). È il segno della riplasmazione degli occhi, degli occhi spirituali che scorgono i misteri, e del lavacro nel nome di colui che Iddio ha inviato [2]. I Farisei aprono un'inchiesta sul fatto, i veri ciechi che pretendono giudicare l'illuminato! E il fatto è incontrovertibile. L'illuminato vede meglio di loro,

---

Dicon dunque di nuovo al cieco:
— Che dici tu di lui, poichè t'ha aperto gli occhi? —
Egli dice: — È un profeta —
. . . .
Chiamaron dunque per la seconda volta
l'uomo che era cieco e gli dissero:
— Rendi gloria a Dio:
noi sappiamo che quest'uomo è peccatore. —
Rispose allora quello:
— Se è peccatore non so.
Una sola cosa so:
ch'ero cieco ed ora vedo. —

(9, 17-25).

---

(1) c. 9.

(2) Il termine φωτισμός pel battesimo è attestato esplicitamente da GIUSTINO martire, *I Ap.*, 61; ma secondo ogni probabilità è di gran lunga anteriore, se il passo *Efesii*, 5, 14, dev'essere interpretato come frammento di un inno battesimale. Nel battesimo l'immersione corse pericolo di non essere l'elemento essenziale: per es., negli *Acta Thomae* (121) il battesimo appare ridotto ad un'unzione. E nella liturgia di Cirillo di Gerusalemme (cfr. H. LIETZMANN, *Lit. Texte I*², 1923, p. 10 ss.) si vede quanti altri esorcismi e riti si sovrapposero alla primitiva immersione di cui ancora ci parla la *Didachè* (c. 7).

E infine soggiunge ironico per i gerarchi inette guide spirituali del popolo:

— In questo proprio la cosa è sorprendente,
che voi non sapete di dov'è,
ed egli m'ha aperto i miei occhi!
. . . .
Da che è mondo nessuno ha sentito mai
che uno abbia aperto gli occhi di un cieco nato.
Se costui non venisse da Dio non potrebbe far nulla. —

(9, 30-33).

E, discacciato dai ciechi guide dei ciechi, l'illuminato aderisce e crede nel Figlio dell'Uomo presente in Gesù (1).

Gesù prorompe nell'effusione lirica del buon pastore, che è artificialmente connessa con l'episodio del cieco nato. Successivamente Gesù si identifica con i simboli della porta e del buon pastore che dà la vita per le sue pecore. Balena in visione il gregge di Cristo al completo, col pastore in testa: lontano miraggio agli occhi dei reprobi.

— Io sono il buon pastore,
e conosco le mie pecore, e le mie mi conoscono,
così come mi conosce il Padre, e io conosco il Padre,
e do l'anima mia per le pecore.
Ma ho altre pecore, che non sono di questo ovile,
e anche quelle io debbo condurre,
e sentiranno la mia voce.
e vi sarà un unico gregge e un unico pastore. —

(10, 14-16).

Il motivo del buon pastore in forma più drammatica ritorna nell'episodio della festa del tempio riconsacrato (2). I giudei scongiurano Gesù di toglierli dal dubbio, se egli è il Messia. Gesù li ributta perchè non hanno accolto la testimonianza delle

(1) 10, 1-21.

(2) 10, 22-39. La festa del tempio riconsacrato si chiamava φῶς e ricorreva presso a poco, pur con la motivazione giudaica della riconsacrazione del tempio, nel periodo delle feste pagane del solstizio d'inverno, sulle quali v. sopra p. 51, n. 2. Ciò è da tener presente come elemento simbolico della narrazione.

sue opere, e s'oblia nella contemplazione del suo docile gregge dono altissimo del Padre.

— Le opere ch'io faccio nel nome del Padre,
esse testimonian di me!
Ma voi non credete   perchè non siete delle pecore mie!
Le pecore mie ascoltan la mia voce,
ed io le conosco e mi seguono,
e io do loro la vita eterna,
e non periranno in eterno,
e nessuno le strapperà di mano mia.
Ciò che il Padre m'ha dato   è di tutto il più grande,
e nessuno può strapparlo dalla mano del Padre!
Io e il Padre siamo unità! —

(10, 25-30).

Inorridiscono i Giudei e per la seconda volta tentano di lapidarlo, ma, superiore alle minacce, Gesù deduce dalle scritture dei giudei il suo diritto a chiamarsi figlio di Dio. E poi si ritira oltre il Giordano.

Col miracolo di Lazaro [1] Gesù si rivela come risurrezione e vita. È questo il miracolo più accuratamente e artificiosamente preparato. Tutto quello che in Gesù deve rivelare la risurrezione e la vita agli iniziati, può apparire odioso e repulsivo ai reprobi, come angusta ricerca del proprio vanto, e scarsezza d'amore, chè Lazaro è lasciato morire perchè si riveli la gloria di Dio. Gesù si manifesta nel suo supremo potere:

— Io sono la risurrezione e la vita.
Chi crede in me,   anche se muore vivrà,
e ognun che vive   e crede in me
non morirà in eterno. —

(11, 25-26).

E fremendo pel lutto e il compianto che si fa intorno a lui principe della vita, egli con la sua parola trae dal sepolcro il morto

(1) 11, 1-44. Notevole l'interpretazione di Origene: Gesù s'allontana da Betania perchè altrimenti Lazaro non potrebbe morire: nessuno poteva morire presente Gesù: in *Ioh.*, fr. 79, p. 545.

quatriduano. Questo di Lazaro è l'ultimo grande segno pubblico. Ormai i giudei son decisi a far morire Gesù, e, senza volerlo nè saperlo, il sommo sacerdote pronunzia la profezia sulla morte salutare: occorre che uno muoia pel popolo. Si verifica così il segno messianico: la congiunzione della profezia col sacerdozio! (1).

A Gesù che entra in Gerusalemme si offrono di già i gentili (2). È giunto il momento suo. Gesù si accinge — dopo la sua piena rivelazione ai suoi — a ritornare al Padre; per sua libera iniziativa, per quella morte che è glorificazione, e tramite necessario alla vita eterna dei credenti nel suo nome. Egli ormai ha rivelato tutti i segni e i simboli della sua divina natura e della che introduce nel mondo. La krisis è compiuta.

(1) 11, 45-53.
(2) 12, 20 ss.

IV

IL CRISTO GIOVANNEO

Il Gesu dei sinottici e il Gesù giovanneo. — Coerenza teologale. — Rifusione della tradizione evangelica. — I due elementi della credenza cristiana: il Gesù storico e il Cristo preesistente. — Loro equilibrio nell'intuizione giovannea. — La grazia in atto prevale sulla speranza escatologica. — La verità assoluta nel Cristo. — La gloria del Cristo. — La sua autonomia. — È superiore al dolore e ai dubbi. — Mortificazione del momento umano. — Durezza polemica del Cristo giovanneo. — Sua grandezza. — Assenza del tema espiatorio. — Dominio su Satana. — L'eucaristia nell'interpretazione giovannea. — Cristo ed eletti. — Comunicazione di natura divina agli eletti. — Esodo verso la vita eterna. — Il nesso con Dio. — Movimento del pensiero teologico verso l'unità divina. — Crasi fra Dio Padre e Figlio. — Il momento della subordinazione. — Il modalismo *sui generis* dell'evangelista. — Simmetria ed eguaglianza fra Padre e Figlio. — La parola di Dio estrinsecazione della sostanza stessa di Dio. — La piena rivelazione del Padre nel Figlio. — Chi si abbandona al Cristo si ritrova nel Padre.

A traverso i segni la fisonomia del Cristo giovanneo si è nettamente definita. Siamo lontani dal predicatore popolare di Galilea, di cui ci parla la tradizione sinottica negli strati più antichi. Già l'evangelio secondo Marco aveva rivestito, con poca abilità, il Gesù della tradizione, il rabbi che predica il regno di Dio irrompente, di un abito misterioso-esoterico. Aveva cercato di farne il Signore che elegge e perde secondo il suo arbitrio; che parla con misteri riserbati soltanto agli eletti. Nell'evangelio giovanneo ogni incongruenza è eliminata: la figura del Cristo è rifusa coerentemente alla sua funzione salutare. L'abito misterico aderisce perfettamente e forma un tutto unico con lui. La riforma della tradizione è compiuta con grande abilità, senza vera polemica aperta con gli evangelii più antichi, ma senza esitazione,

come da chi attinge a più sicura fonte. Forse l'evangelista sperava di poter sostituire il suo evangelio agli altri già accettati dalla chiesa. Ma l'ampliamento del quadro storico in un periodo di tre anni e mezzo permetteva anche, qualora il nuovo evangelio non fosse arrivato a soppiantare gli altri, che lo si considerasse come un'integrazione. E così fu. E al quarto evangelista la tradizione riconobbe volentieri questa funzione di completamento pneumatico della tradizione sinottica (1).

Con questa formula si veniva a riconoscere quello che è il grande contributo dell'evangelista. Egli porta a compimento un complicato processo della storia cristiana. Nei primi seguaci di Gesù l'entusiasmo della fede nel risorto aveva inserito l'uomo Gesù nella mitica figurazione del Figlio dell'Uomo, supremo segreto di Dio per la consumazione dei tempi, essere celeste e nuovo Eone, che siede alla destra di Dio Padre. Come d'un abito preesistente presso il Padre, Gesù s'era rivestito della gloria del Figlio dell'Uomo. Così il movimento religioso della prima comunità, facendo fulcro su questo concetto religioso, per esso aveva finito ad inserirsi in una complicata teosofia escatologica, che del Figlio dell'Uomo faceva l'alfa e l'omega del divino pensiero (2). Questa teosofia per un verso poteva concepire il Figlio dell'Uomo come vuota forma, e fantasticare per esempio l'investitura di Enoch a Figlio dell'Uomo (3); ma per un altro verso, lo considerava come Sapienza attiva e creatrice, anche se occulta, della divinità (4). Per questa inserzione nella teosofia escatologica, si verificò ciò che a una coscienza teologalmente più evoluta pare una contraddizione radicale: che cioè nelle prime fasi del cristianesimo fu possibile l'adiacenza di una credenza adozionistica (la quale contemplava l'adozione di Gesù a Figlio dell'Uomo, a Figlio di Dio), e di

---

(1) Cfr. EUSEBIO, *Ecc. Hist.*, III, 24, 7 ss. Su questi problemi v. la II parte di quest'opera.

(2) Cfr. *Apocalisse*, 22, 13, dove l'attributo di Dio è trasferito a Gesù. Inoltre cfr. *Libro etiopico d'Enoch*, 45,3-46,3; 48,1-49, 3; 51, 3; 61, 7; 71, 13-16.

(3) Cfr. in proposito *Paolo di Tarso*, pp. 32 ss., 411 ss.

(4) Sugli aspetti sapienziali del concetto del Messia nella prima chiesa cfr. il passo già cit. *Mt.*, 11, 25 ss. e parall.; *I Cor.*, 1, 26-29: e in questa concezione sapienziale si chiarisce il *Figlio dell'Uomo* di *Daniele* e del *Libro etiop. d'Enoch*. Entrambi sono il supremo mistero e il supremo fine della provvidenza e del pensiero di Dio.

una credenza preesistenziale (che in Gesù vedeva la manifestazione del Figlio di Dio, del Figlio dell'Uomo, dell'uomo divino per eccellenza, secondo schemi affini a quelli paolini) (1). La differenza dipendeva dalla via per cui si giungeva al Cristo Gesù: se si partiva dalla tradizione storica su Gesù o dalla speculazione teosofico-escatologica sul Figlio dell'Uomo. Ed il singolare si è che queste due concezioni non conflittarono tanto per il loro profondo contrasto, quanto per certi corollari pratici, come il problema delle osservanze lègali: tali osservanze divenivano vane per chi, avendo più vivo il senso del concetto teosofico, a traverso i sacramenti del Cristo sentiva d'inerire a un principio cosmico di gran lunga superiore alla legge di Mosè (2). La concezione preesistenziale aveva una preponderanza in quanto adeguava il personaggio della storia al Cristo esaltato, oggetto di culto. Presentava però pericoli non lievi di eterodossia, non solo nelle forme docetistiche, ma anche nella semplice trascuranza paolina per ogni conoscenza secondo carne del Cristo (3). Chè Paolo riduceva l'opera di Gesù esclusivamente alla morte sulla croce. Si aveva una preponderanza nel lato metafisico speculativo della religione, con possibile danno della vita morale ed ecclesiastica, perchè il momento tradizionale della storia evangelica conteneva l'ethos del regno di Dio. Un ritorno dal ramo teosofico sul piano storico per rendere omogeneo al Cristo del culto il Gesù delle memorie, per ridare rilievo alla carriera terrena del Salvatore, era un processo organico della massima importanza pel cristianesimo, anche se le reminiscenze sinottiche su Gesù banditore del regno di Dio e predicatore di popolari parabole ormai avevan messe tali radici da non poter essere cancellate. E il ritorno ciclico il quarto evangelio lo compiva nella storia evangelica, e portava Gesù fuor della storia regionale, anzi cantonale, dei sinottici e degli evangeli consimili allora correnti, ai fastigi di manifestazione divina, consona alla divinità a cui Gesù era assurto nella chiesa.

(1) Su questi due tipi di cristologia cfr. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 1920, p. 114 ss. Una qualche riserba su questa distinzione tra Figlio di Dio (υἱός) e servo di Dio (παῖς) fa il Wetter, *Der Sohn Gottes*, p. 7.

(2) È il tema dei cc. 3-4 della *Lettera ai Galati.*

(3) Cfr. *II Cor.*, 5, 16-19.

E dando a tutta la carriera terrena di Gesù il senso pieno d'opera salutare, di cernita già compiuta tra luce e tenebre, la si proporzionava allo sviluppo storico del cristianesimo; si eliminava la funzione angustamente profetica che la tradizione sinottica attribuiva, in certi strati, a Gesù precursore del regno (1); eliminava gl'inconvenienti della puntualizzazione dell'opera di Gesù nella morte espiatrice. Ma sopratutto, continuando Paolo, si trasferiva nel passato, nell'opera compiuta, gran parte della salute cristiana, che fin allora, anche nelle speculazioni paoline sulla redenzione, gravitava intorno alla speranza del ritorno, della parousia del Signore.

Il Cristo giovanneo ha perciò una rigida coerenza teologale in tutta la sua azione; anche se non sempre questa coerenza giunge a dare ai concetti teologali l'evidenza e il risalto artistico. Il Gesù giovanneo è una divinità di miraggio, affine al Dioniso d'Euripide: « benigno a' suoi ed a' nimici crudo ». Elegge e perde con infallibile arbitrio, chè egli legge nei cuori, nè ha bisogno che gli si rechi testimonianza su ciò che è nel cuore degli uomini (2). Ciò che lo rivela Figlio e messo di Dio agli eletti, gli dà il riflesso del blasfemo e del seduttore del popolo agli occhi dei reprobi. Il suo giudizio è giusto perchè è il giudizio di Dio: ma questa giustizia non ha mediazione. La repugnanza e la ribellione al Figlio di Dio, il non sentire in lui la voce di Dio è indizio di tenebra nel cuore, di perversità satanica che intimamente acceca: è un rifiuto della luce e della vita: che hanno una tautologica affermazione in sè stesse, senza però essere universali, valevoli per tutti (3). Questo che dovrebbe essere il segno discriminante, non è che un residuo del dualismo gnostico originario, di bene e di male, spirito e materia, luce e tenebre in antitesi: residuo che il cristianesimo non poteva liquidare perchè anche il cristianesimo poggiava su di una coscienza d'elezione che più o meno si conguagliava col concetto gnostico della krisis-cernita; poggiava sull'esigenza di un'intuizione ed una

(1) Cfr. *Mt.*, 21, 11.
(2) 2, 25.
(3) Su questa incompenetrabilità della luce-gnosi e della tenebra-ἄγνοια v. sopra p. 55, n. 5.

assimilazione mistica della verità, che presuppone una iniziale dualità d'elementi incompenetrabili.

Del suo onore e della sua dignità il Cristo giovanneo è gelosissimo custode, chè la gloria gliel'ha concessa colui che l'ha mandato; la gloria sua è gloria del Padre. Il Gesù dei sinottici poteva ricusare l'appellativo di maestro buono [1]: quello giovanneo dichiara senz'altro ai suoi:

— Voi mi chiamate maestro e signore,
e dite bene, chê io lo sono. —

(13, 13).

Il Gesù giovanneo dinanzi a Pilato esclude che il suo regno sia di questo mondo, ma riafferma il suo titolo regio:

Gli disse allora Pilato:
— Dunque tu sei re? —
Rispose Gesù:
— Tu l'hai detto: io son re. —

(18, 37).

Rivendica quasi con asprezza la sua completa autonomia anche dalla madre:

— che c'è fra me e te o donna? —

(2, 4).

Non accetta testimonianza dagli uomini. Se Giovanni ha testimoniato di lui, la testimonianza non serve ad accreditare il Cristo, ma è predisposta solo per facilitare la fede di quelli che Iddio trae al Figlio. La testimonianza che accredita il Figlio è quella del Padre.

— Voi avete mandato a Giovanni, e ha reso testimonianza alla verità.
Ma da uomo non ricevo testimonianza,
ma vi dico questo perchè vi salviate. —

(5, 32-34).

È conscio della sua parte, e volendo la volontà del Padre, vuole la sua stessa morte vita del mondo. Chè poi la morte è la sua elevazione e il suo potenziamento presso il Padre, nella pienezza

(1) Cfr. *Mc.*, 10, 18; *Lc.*, 18, 18-19.

della gloria; come mistero della sapienza del Padre in pieno dispiegamento. L'incarnazione è tesi teologica: in atto Gesù non è vincolato agl'impulsi e ai fremiti dell'umanità. Quest'umanità sua egli la muove e la commuove quando vuole, non per sè, ma per i credenti. L'agonia di Gethsemani non solo è erasa, ma contro la sua possibilità par che protesti lo stesso Gesù quando entra trionfante in Gerusalemme. Insiste tanto sul *fiat voluntas tua*, che il turbamento egli lo contempla nella natura assunta, ma non se ne sente sfiorato: l'angoscia non che sentita, è superata appena concepita.

> — E ora l'anima mia è turbata, e che dico?
> Padre salvami da quest'ora?
> Ma perciò sono venuto a quest'ora!
> Padre glorifica il nome tuo! —
>
> (12, 27-28).

Il dubbio, l'esitazione, l'incertezza, il dolore non s'addicono al Figlio di Dio, e se talora egli li assume, avverte (o l'avverte l'evangelista) che ciò è fatto per porsi al livello dell'uditorio. Nell'episodio della moltiplicazione

> levando gli occhi Gesù,
> e vedendo che molta folla viene da lui,
> dice a Filippo:
> — Dove compreremo tanti pani perchè costoro abbiano da mangiare? —
> Ma diceva ciò per provarlo;
> chè egli sapeva quel che doveva fare.
>
> (6, 5-6).

Alla tomba di Lazaro Gesù non si turba, ma *conturba sè stesso* (1). Ringrazia il Padre; ma anche il rendimento di grazie è un procedimento umano che non si conviene del tutto ai rapporti tra Padre e Figlio: è solamente un adattamento al modo d'agire degli uomini:

> — Padre ti rendo grazie perchè mi hai ascoltato.
> Io sapevo che sempre mi ascolti:
> ma per la folla qui presente ho detto,
> perchè credano che tu mi hai mandato. —
>
> (11, 41-42).

---

(1) 11, 33.

Così anche la sua commozione, nell'annunziare il tradimento, è atto volontario (1). Quando all'ingresso di Gerusalemme una voce dal cielo risuona a conferma di quanto ha detto Gesù, e nella folla circostante v'è chi crede che gli abbia parlato un angelo, Gesù respinge quest'interpretazione contraria all'insidenza perpetua del Padre nel Figlio, e per conseguenza confuta il conforto angelico a Gethsemani di cui parla l'evangelio di Luca.

— Non per me questa voce è risuonata, ma per voi. —
(12, 30).

V'è quindi una perpetua mortificazione dell'umanità, in quanto l'umanità è travaglio di scienza che si forma, di dolore che si supera, di morte che si sperimenta. A porre in atto intuitivamente l'unità d'umano e di divino, l'evangelista prova non minori difficoltà dei teologi del quinto secolo che vorranno intenderla concettualmente. Un'asprezza disumana rimane pur sempre nella grandezza divina del Cristo incarnato, anche se questa grandezza divina si ripiega come amore sugli eletti suoi. I grandi musaici bizantini, che nelle absidi delle cattedrali medioevali rappresentano il Cristo luce del mondo in un duro volto macro meditante negli occhi sbarrati un mistico pensiero dall'alto, non possono essere accusati d'aver male interpetrato l'evangelio. Sia pure per miscela più che per armonica fusione, l'intuizione umano-divina del Cristo fu data alle generazioni cristiane dal permanere degli evangeli sinottici a fianco di quello giovanneo. Se il quarto evangelio avesse davvero soppiantato e cancellato i sinottici, l'umanità avrebbe subito una grave perdita. Non solo si sarebbero perduti documenti importantissimi di tradizione storica, ma al magistero teocratico, che la chiesa svolse per lunghi secoli, sarebbe mancato un elemento di profonda umanità.

Ma anche se il concetto teologico dell'incarnazione non giunge a evidenza intuitiva nel Cristo giovanneo, questa personalità in cui un sovrumano potere consuma e brucia l'umanità, non manca di una sua regale grandezza. Il malvolere giudaico è costantemente da lui dominato e paralizzato fino a che non è giunto il

(1) 13, 21.

momento prestabilito. Invano i Giudei ghermiscono le pietre per lapidarlo, invano sguinzagliano contro di lui i serventi del Sinedrio (1). Finchè egli non lo voglia, il loro pensiero omicida rimane un vano conato.

— Perciò mi ama il Padre:
perchè depongo l'anima mia, per poi riprenderla.
Nessuno me la può togliere, ma io la depongo da me.
Ho potere di deporla, e ho potere di riprenderla.
Tale precetto ho ricevuto dal Padre mio. —
(10, 17-18).

Satana impersonatosi in Giuda gli ubbidisce come un servitore ad apparecchiar l'opera salutare (2). A prenderlo è inviata tutta la coorte di presidio a Gerusalemme comandata dal suo tribuno militare; e la coorte cade ai piedi di lui. Egli regalmente si consegna, dopo avere imposto di lasciar libera la via ai suoi (3). Pilato trema dinanzi a lui (4). Sulla croce Gesù dispone di sua madre e depone l'anima sua notificando che la missione ricevuta dal Padre è compiuta (5). La sua morte è la sua elevazione e glorificazione. Egli ritorna al Padre, riconquista la sua espansione cosmica. Ancora rimane un'eco diffusa — pur nella concezione speculativa del Logos, che apparentemente non dovrebbe subire incrementi — del mito protocristiano e anche paolino d'un accrescimento dei poteri del Figlio, in virtù dell'obbedienza che lo porta alla croce (6). È questo il grande tema della glorificazione del Figlio, che vena l'evangelio.

Il Cristo giovanneo è il trionfatore incoercibile, colui che è disceso e a cui nulla può impedire di risalire alla propria origine. Viene a spezzare il dominio di Satana. Ma è notevole come allo

(1) 5, 18; 7, 30; 7, 32; 7, 45; 8, 20; 8, 59; 10, 31; 10, 39.
(2) 13, 2 (su questa interpretazione leva dubbi su motivi sintattici che non mi paion sufficienti lo SCHWARTZ, *Nach.*, 1907, 342. L'espressione sintatticamente infelice non giustifica l'ipotesi d'interpolazione). 13, 26-30.
(3) 18, 1-11.
(4) 19, 8.
(5) 19, 25-30.
(6) V. sopra p. 49, n. 1.

schema soteriologico giovanneo manchi quasi affatto il motivo piacolare caro alla speculazione paolina e dell'autore della lettera agli Ebrei (1). L'agnello di Dio non è una vittima espiatoria, anche se toglie via i peccati del mondo: è il segno d'una nuova alleanza in cui i fedeli son tolti al mondo e fruttificano in Dio opere buone. Manca completamente l'idea, più o meno esplicita nel mito di redenzione, d'un tributo pagato a Satana con la morte del Cristo. Di Satana il Cristo dispone con sovrana autorità. Così pure non ha rilievo apparente il motivo frequentissimo d'un'irrisione e d'una beffa al diavolo o agli Archontes di questo mondo, giocati dalla sapienza divina, sì che essi senza nè volerlo nè saperlo crocifiggendo Gesù operino le condizioni del riscatto (2).

---

(1) Cfr. *Rom.*, 3, 24-26; 5, 1-9; 8, 3; *Col.*, 1, 20; 2, 13; *Gal.*, 3, 13; *Filipp.*, 2, 8 (dove la morte del Cristo è considerata umiliazione d'estrema ubbidienza in netto contrasto con l'esaltazione giovannea) *Ebr.*, 2, 10-15; cc. 8-9. Circa l'assenza del motivo espiatorio è importante richiamare l'osservazione del REITZENSTEIN, *Poimandres*, 180: che cioè il motivo dell'espiazione dei peccati è estraneo alle religioni misteriche ellenistiche.

(2) Cfr. *I Cor.*, 2, 8-9. Questo motivo applicato alla storia evangelica ritorna in IGNAZIO, *Efesii*, 19, 1: a Satana sfugge la verginità e la maternità di Maria e la morte del Signore, tema che diventa corrente nell'interpretazione bizantina: cfr. LA PIANA, op. cit., p. 91. Su questa occultazione della Sapienza provvidenziale alle potenze intermedie cfr. anche *Pistis Sophia*, ed. Schmidt, c. 7, p. 7: il redentore entra nel dominio degli *archontes* in incognito nell'aspetto dell'arcangelo Gabriele. Cfr. anche COMMODIANO, *Carmen apol.*, v. 313 ss. e GIUSTINO martire, *Apol.*, I, 54. Nei sistemi gnostici la beffa consiste invece nello sfuggire del Cristo pneumatico alle potenze che lo vogliono morto, sia lasciando crocifiggere una vana parvenza (*Acta Iohan.*, 97-101) sia lasciando crocifiggere, per una metamorfosi, Simon di Cirene (presunta tesi di Basilide presso IRENEO, *Adv. haer.*, I, 24, 3-7). Nell'evangelio giovanneo predomina, come negli scritti mandaici, come per certi rispetti anche in Basilide (presso CLEM. ALESS., *Strom.*, II, 3, 10) l'idea d'un'assoluta preconoscenza divina degli attentati delle tenebre, sì che gli attentati diabolici si trasformano in momenti dell'economia divina (6, 64; 13, 11; 13, 21 ss.; 14, 30). Il motivo dell'immediata coincidenza della morte del Cristo con la vittoria sua sul mondo delle tenebre, come se con la morte del Cristo si fosse sprigionato uno spirito tremendo e deleterio per le potenze tenebrose, l'evangelio si riaccosta al mito dell'ignoranza del signore di questo mondo. Per questo motivo l'evangelio giovanneo veniva addotto dal vescovo Policrate d'Efeso come autorità in favore dei quattuordecimani che festeggiavan la Pasqua nel giorno 14 di *nisan*, in coincidenza con la Pasqua dei Giudei. Secondo quanto, dopo la scoperta dell'*Epistula apostolorum*, ha dimostrato C. SCHMIDT (*Gespräche Jesu mit seine Jungern*, Exkurs., III, p. 577 ss.) le chiese d'Asia festeggiavan la morte del Cristo quale vittoria su Satana, non la risurrezione. Ciò trova rispondenza in qualche rito orientale (cfr. LA PIANA, op. cit., pp. 43-50) che celebra il venerdì santo con rito encomiastico invece che penitenziale.

Certo la morte di Gesù è opera del disfrenarsi delle tenebre contro la luce: ma il Cristo le domina e ne preannunzia la disfatta.

— Ora è il giudizio di questo mondo;
ora sarà cacciato via il signore di questo mondo.
Ed io, se sarò esaltato dalla terra,
tutti trarrò a me! —

(12, 31-32).

L'opera di Satana è inglobata nella disposizione provvidenziale. Con un boccone magico Gesù opera la perdizione di Giuda [1] e ne fa l'incarnazione di Satana ministro della crocifissione.

Intinto dunque il boccone di pane,
lo prende e lo dà a Giuda di Simone Iscariote.
E dopo il boccone, allora Satana entrò in lui.
Gli dice dunque Gesù:
— Quel che devi fare, fallo presto. —
Questo nessuno dei commensali lo capì,
perchè gli avesse detto così.
Alcuni infatti credettero, poichè Giuda aveva la cassa,
che Gesù gli dicesse: — Compra quel che occorre per la festa, —
o che desse qualcosa ai poveri.
Quello preso il boccone, se ne andò subito,
ed era notte.

(13, 26-30).

Così padroneggiato, Satana non ha potere alcuno sul Figlio dell'Uomo: la redenzione non è tributo a Satana, ma perfetta ubbidienza del Figlio al Padre.

— Non parlerò più a lungo con voi,
chè viene il dominatore di questo mondo,
e in me non ha nulla:
ma perchè conosca il mondo che io amo il Padre
e come mi ha prescritto il Padre,
così faccio. —

(14, 30-31).

In questa sua singolare semplicità, compendiata nel motivo del discendere e del risalire, la soteriologia giovannea ha più affinità

(1) Cfr. l'esegesi del Loisy, *Q. E.*[2] *ad loc.*

con le epopee mitico-gnostiche conservateci dagli scritti mandaici sul descensus di Mandā d Haijē, l'Uthra della vera gnosi o d'Hibil-Zīwā suo figlio nel mondo terreno ed infero a fiaccar le potenze demoniache, che non con la soteriologia paolina. Grandeggia il tema dell'incarnazione. Ma anche l'incarnazione ha un significato diverso che in Paolo. La carne del Cristo non è per l'evangelista, come per Paolo, carne di peccato, la materia catartica, che restando crocifissa sulla croce rende possibile la crocifissione del peccato, forza attiva nell'umana carne: secondo la forma del sacrifizio d'eliminazione (1). Paolo, anche contro l'euritmia della sua intuizione, nel mistero eucaristico vede il corpo, non la carne del Cristo; carne per lui è sempre termine di svalutazione (2). Per l'evangelista, quella del Cristo è invece una carne « gloriosa e santa » (3), che rende possibile una misteriosa comunione del fedele con il Logos divino. Il mistero eucaristico è iperbolicamente ingrandito e posto agli inizi della salute. L'eucaristia della comunità non è che la riproduzione e la conservazione di questo fatto salutare unico. La carne del Cristo è veicolo della vita, il mistico pane, il vero pane.

— Ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo, quello vero.
Chè il pane di Dio è quello che discende dal cielo
e dà vita al mondo. —

(6, 32).

Solo per l'incarnazione è possibile la congiunzione del Cristo, vita e luce, con quelli che il Padre concede al Figlio. Il fatto archetipo dell'eucaristia è questa offerta del Logos nella carne al mondo, in una forma umana che faciliti l'offerta e l'accettazione della salute e della vita eterna: l'umanità del Cristo deve essere il veicolo in cui sia possibile la misteriosa trasfusione di nature,

(1) Cfr. *Rom.*, 8, 3; *Col.*, 2, 14. Cfr. l'interpretazione del Loisy, in *Les mistères payens et le mistère chrétien*, 1919, p. 246 ss.

(2) Cfr. *I Cor.*, 10, 16-17; 11, 24 ss. Rimane però il sangue che, pur esso, per Paolo, (*I Cor.*, 15, 50) è elemento inferiore, indegno del regno. V'è inoltre l'asimmetria del concetto di sacrifizio eliminatorio dato alla morte del Cristo: delle vittime piacolari non si partecipava, perchè contaminavano, secondo la credenza degli antichi.

(3) Dante, *Par.*, XIV, 43.

la συμμώρφοσις, la σύμφυσις; e la natura dell'eletto s'imbeva essa pure dello spirito, divenga tutto spirito, e possa seguire nell'ascensione a Dio il Cristo, porta e via di vita eterna, per un'arcana lievitazione [1]. Mistero che compiuto una volta si perpetua, come abbiam detto, nel sacramento eucaristico, sì che

— chi mangia la mia carne e beve il mio sangue
rimane in me ed io in lui —
(6, 56).

Nel solco aperto dall'asceso a Dio deve fluire l'umanità redenta, come dice il Cristo:

— Ed io, se sarò esaltato dalla terra,
tutti trarrò a me. —
(12, 32).

Perciò il Cristo è la via; perciò avviene il prodigio che i credenti son come Cristo, secondo il grande motivo:

Ma quanti lo accolsero,
~~egli concesse loro di divenir figli di Dio,~~
ai credenti nel suo nome:
i quali nè per sangue, nè per volere di carne,
nè per volere d'uomo,
ma da Dio son generati.
(1, 12-13).

Come il Cristo, sono nel mondo ma non sono del mondo [2]; dietro al Cristo tendono all'esodo dal mondo per ascendere alla vita eterna, come le mistiche pecore appresso al buon pastore, che

... chiama per nome le sue pecore e le conduce fuori,
. . . .
e le pecore lo seguono, perchè conoscon la sua voce.
(10, 3-4).

---

(1) Sulla lievitazione di Cristo cfr. IGNAZIO, *Magn.*, 10, 2.

(2) La non appartenenza degli eletti a questo mondo, presuppone un mito consimile a quello riportato da *Pistis Sophia* (cc. 7-8, pp. 6-9 dell'ediz. Schmidt): dove si narra come le anime dei dodici apostoli fossero dodici potenze salutari della sfera luminosa, sostituite abilmente alle anime che gli uomini ricevono dai dominatori di questo mondo.

Sciolto per la morte dai vincoli della vita terrena il Cristo ripiove come spirito sui suoi. In essi rigermina e rifermenta la stessa forza d'ascensione a Dio che fa del Cristo la porta e la via

— Se il chicco cadendo a terra non muore
esso rimane solo.
Ma se muore produce molto frutto. —
(12, 24).

Il concrescere col Cristo giunge all'identità:

— Amen amen, vi dico:
chi crede in me
le opere ch'io faccio, le farà lui pure
e ne farà di maggiori di queste,
perchè io vado dal Padre,
e ciò che gli chiederete nel nome mio, io lo farò. —
(14, 12-13).

La morte, l'esaltazione del Cristo, condiziona, più che il riscatto nel senso paolino, una forma raffinata di quella evasione dal mondo sognata dagli gnostici. Al Cristo che apre la via, tien dietro come torrente, l'umanità ravvivata, mediante l'incarnazione di lui, nella comunione di natura col redentore: verso la vita eterna.

Al nesso con l'umanità redenta corrisponde dall'altro lato il nesso del Cristo con Dio, e in questa intuizione vigoreggia più che mai l'originalità grave di destini della tesi ortodossa dell'evangelio. Già il motivo serpeggiava sordo nell'avversione della nascente ortodossia per le genealogie e i miti gnostici, per le ciarle da vecchia fonti di contese e di risse. La chiesa voleva sentire di possedere tutto Dio, tutto il pleroma, tutto il Cristo (1). Il Cristo assurgeva nel culto ad altezze divine; ma si voleva mantenere l'unità e la personalità giudaica di Dio e insieme fare del Cristo il Dio che si manifesta dal Dio ineffabile eccelso che abita la luce inaccessibile (2). Affiora un motivo unitario, che per

(1) Caratteristici documenti in questo senso sono le lettere ai Colossesi, agli Efesii, agli Ebrei, e le lettere d'Ignazio.

(2) *I Tim.*, 6, 13-16; IGNAZIO, *Efes.*, 1, 1; 3, 2; 7, 2; *Mag.*, 8, 2 ecc. Secondo il BOUSSET (*Kyrios Christos* 2, pp. 240 ss., 275 ss.) questo era un tema che scaturiva dal lirismo liturgico della Chiesa.

reagire all'emanatismo gnostico non teme d'avvicinarsi a quell'altro estremo, in cui pure la posteriore teologia scorgerà un nuovo pericolo eretico: il modalismo, cioè il confondere le diverse persone divine per farne modi di manifestazione di un unico Iddio (1). Ma ancora questo pericolo non è noto, nè del resto, anche dopo l'ufficiale condanna, questa tendenza modalistica cessò di agire, chè ebbe anzi una notevole funzione ancora nel quarto secolo nella formazione dell'ortodossia atanasiana contro Ario (2). Perchè questo moto verso l'unità divina, contrario al moto speculativo gnostico, che scindeva il divino in una moltitudine di Eoni, era il presupposto e la condizione per lo svolgimento dell'ethos dell'unità, che insieme stringe la molteplicità degli eletti: in amore sincero e fede non finta: in contrasto con l'ethos individualistico e orgoglioso degli gnostici che in sè ricreavano ed attuavano tutte le forme del pleroma.

Per quest'ispirazione prima, la concezione giovannea del Logos, non solo si distingue dall'emanatismo gnostico, ma anche dal concetto del Logos di Filone, perchè anche per Filone il Logos è già una forma depotenziata che media tra l'infinito e il finito, fra Iddio e il creato (3). Contro questo depotenziamento emanatistico, nonostante talune parvenze (4), s'appunta di fatto tutta l'intuizione giovannea; non tanto per il riconoscimento teorico dell'intrinseco difetto speculativo dell'emanatismo, quanto perchè una tale concezione dannerebbe ad un eterno difetto tutta la religione degli uomini. Ogni ascensione verso Dio rimarrebbe in effetti in eterno infinitamente lontana da Dio: la tragedia del-

---

(1) Su questo modalismo cfr. HOLTZMANN, W. BAUER, *H. Commentar zum. N. T.*[3], v. IV, 1908, p. 321.

(2) Marcello d'Ancira, alleato d'Atanasio, interpretava modalisticamente la fede nicena.

(3) In ciò si manifesta la differenza tra la speculazione che si propone di mediare l'assoluta trascendenza di Dio dal mondo, e la contemplazione religiosa, che in Cristo vuol ritrovare la partecipazione di tutta la divinità. Sul Logos filoniano Dio depotenziato cfr. *De conf. ling.*, §§ 146-47; *De somniis*, I, §§ 229-30, § 239 e II, § 188; *Quis rer. div. haeres*, 206; il fram. di *Quaest. et sol.* riportato da EUSEBIO, *Praep. ev.*, VII, 13; *Leg. all.*, III, § 177 e § 207.

(4) Non mancano, come vedremo, gli spunti subordinatistici: ma l'entusiastica affermazione del totale possesso del divino, fa sì che l'evangelio possa considerarsi come il punto di partenza della fede nicena.

l'Eone decaduto, della sapienza Achamoth, che non raggiunge l'ineffabile Padre, sarebbe in ogni cuore.

L'evangelio abbozza invece quella compenetrazione fra il Padre e il Figlio, non sempre nitida nei particolari, ma decisa come tendenza, intorno a cui si travaglierà tutto il pensiero cristiano. La personalità di Dio sussiste nell'unità col Cristo: in Cristo si ha tutta piena la rivelazione del Padre. Chi ha il Figlio ha il Padre.

La compenetrazione non è informe. È rappresentata ciclicamente, secondo il motivo fondamentale della comunicazione e dell'insidenza:

— Amen amen, vi dico,
vedrete il cielo aperto
e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'Uomo. —

(1, 51).

Il Figlio di Dio, anche in virtù dell'incarnazione, emerge in personalità compiuta. L'ineffabile Padre, che nessuno ha visto e conosciuto mai, tranne l'Unigenito, si riversa tutto in lui. Il Figlio è l'esegeta, è la forma di Dio. In un'altra fase ideale, invece, il Cristo si riassorbe tutto nel Padre: la sua personalità si risolve nel senso ch'egli è il Logos del Padre, il pensiero attivo e la parola creatrice ed operante di Dio. Sicchè, mantenendo viva l'intuizione di questa radicale unità, diviene difficile un'ulteriore emanazione dal Figlio come da un principio consolidato e autonomo. Il Difensore (o Paracleto) stesso è pensato come una nuova manifestazione ecclesiastica del Cristo, e nell'evangelio non giunge a pieno rilievo personale se non quando in lui si sente lo stesso Cristo. E questa eccezione per il Difensore forse si spiega con la preesistenza, in certi strati ecclesiastici, di questa figura, che l'evangelio cerca di riassorbire in senso ortodosso. Ad ogni modo il processo emanatistico della gnosi è fermato. Le parole, le opere, l'amore del Figlio sono parole opere amore del Padre. I poteri di cui è investito il Figlio sono i poteri di Dio: il Padre e il Figlio sono unità. Nella prima lettera, forse per accentuazione antignostica, i termini Egli Lui

designano l'unità indistinta del Padre e del Figlio (1), e alla mistica cristologica, che predomina nell'evangelio, subentra la mistica di Dio (2): a ribadimento della tesi che chi s'abbandona al Cristo si ritrova nel seno del Padre come l'Unigenito. Per questo i credenti non si sentono figli del Cristo, ma, come nella mistica paolina, fratelli, amici dell'Unigenito (3). In questa complessiva concezione ciclica si spiegano una serie di affermazioni apparentemente contraddittorie intese a realizzare il miraggio della simultanea unità e distinzione del Padre e del Figlio.

Protagonista dell'azione salutare, il Figlio si presenta come il messo religiosamente fedele al mandato, come il Figlio subordinato al Padre che è maggiore di lui e che lo ama. La subordinazione è piena.

— Tutto ciò che mi dà il Padre verrà a me,
e chi viene a me non lo ributterò fuori,
perchè son disceso dal cielo non per fare il voler mio,
ma il volere di chi mi ha mandato. —
(6, 37-38).

... — il mio cibo è di far la volontà di chi mi ha mandato
e di compiere l'opera sua. —
(4, 34).

— Se rispettate i miei precetti rimarrete nell'amor mio,
così com'io ho serbato i comandamenti del Padre,
e permango nell'amor suo. —
(15, 10).

— Avete sentito che vi ho detto:
vado e ritorno a voi.
Se mi amate, vi dovete rallegrare,
perchè vado dal Padre;
perchè il Padre è maggiore di me. —
(14, 28).

In questa subordinazione si spiega che il Logos, l'Unigenito, è Dio sì, ma non è ὁ θεός: il predicato ha una maggiore ampiezza del soggetto (4).

---

(1) Cfr. *I Giov.*, 2, 25, 28, 29; 3, 2, 23; 4, 4; 5, 14, 20.
(2) Cfr. Bousset, *Kyrios Christos*², p. 177 ss.
(3) Cfr. 15, 13-15.
(4) 1, 1.

La reciproca glorificazione è il fine di questo rapporto che ha un contenuto etico oltre che metafisico.

— Padre, è giunta l'ora:
glorifica il Figlio tuo
perchè il Figlio ti glorifichi.
. . . .
Io t'ho glorificato sulla terra,
compiendo l'opera che m'hai dato da fare.
E ora glorificami, tu, Padre, presso di te
con la gloria che avevo, prima che il mondo fosse
presso di te. —

(17, 1-5).

Ma tra il Figlio e il Padre sussiste una perfetta simmetria e somiglianza: che si spiega tenendo presente che il Figlio è il Logos, la parola del Padre. E concependo una processione dialettica affine a quella gnostica, di cui troviamo tracce non solo presso i valentiniani e negli scritti mandaici, ma anche presso Ignazio d'Antiochia, di un sorgere del Logos dal silenzio (Σιγή) (1), il Logos imita fedelissimamente ciò che è nel pensiero silenzioso e ineffabile del Padre. L'imitazione è perfetta, quando idealmente si distacchi l'inespresso pregnante dall'espressione che è il Logos, ragione parola, secondo un procedimento consentito dal pensiero antico e negato risolutamente dal pensiero moderno.

— Il Padre mio ancora adesso opera, ed io opero.
. . . .
Il Figlio non può far nulla da sè,
se non ciò che vede fare dal Padre.
E ciò ch'Egli fa, anche il Figlio lo fa a sua somiglianza.
Chè il Padre ama il Figlio e gli rivela tutto quanto fa,
e gli rivelerà opere ancor maggiori di questa,
perchè voi ne siate stupiti. —

(5, 19-20).

---

(1) IRENEO, *Adv. haer.*, I, 1, 1. IGNAZIO, *Mag.*, 8, 2. Lo svolgimento di questo motivo nell'evangelio mostra come il tema del Logos sia essenziale a tutto l'evangelio, e non, come ritiene il Harnack (v. s. pp. 47-48, n. 3) un motivo decorativo del prologo.

E poichè la parola di Dio è di per sè opera, e per mezzo della parola divina si comunica la vita, e si attua il giudizio — secondo la pregnanza magica che il pensiero antico attribuiva alla parola — si ha la simmetria e la somiglianza in tutti gli attributi, e il trasferimento dei poteri del Padre nel Figlio.

— E come il Padre ridesta i morti, ed ha la vita,
così anche il Figlio: a chi vuole dà vita.
Nè infatti il Padre giudica alcuno;
ma ha dato ogni giudizio al Figlio
perchè tutti onorino il Figlio così come onorano il Padre.
E chi non onora il Figlio,
non onora il Padre che l'ha inviato. —
(5, 21-23).

Il Figlio recherà ai morti la sua parola,

— e coloro che l'hanno ascoltato vivranno:
perchè, come il Padre ha in sè la vita,
così ha concesso anche al Figlio d'aver vita in sè,
e gli ha dato potere di tenere giudizio
perchè è Figlio dell'Uomo. —
(5, 25-27).

L'oscurità di questi ultimi versetti si chiarisce tenendo presente che la reduplicazione ipostatica di Dio nel Figlio ha la sua origine — non solo nel cristianesimo ma anche nelle varianti pagane — nella concezione dell'uomo archetipo, immagine di Dio, anima universale, e che a quest'Uomo o Figlio dell'Uomo la tradizione apocalittica affidava l'incarico di seder giudice nel divino giudizio (1). Ciò fa balenare nell'accenno esoterico la speranza umana di divinificazione, che è il palpito dell'enigmatica teologia del Figlio dell'Uomo. Tra Padre e Figlio c'è identità di dottrina:

— La mia dottrina non è mia, ma di chi mi ha mandato.
. . . .
Chi mi parla di sua autorità, cerca la propria gloria,
ma chi cerca la gloria di chi l'ha inviato, costui è veritiero,
e non c'è iniquità in lui. —
(7, 16-18).

---

(1) *Daniele*, c. 7; *Libro etiop. d'Enoch*, 45, 3. Sul significato soprannaturale di F. d. U. nel IV ev. cfr. BOUSSET, *Kyrios Christos*², p. 155 ss.

— Quando esalterete il Figlio dell'Uomo,
allora conoscerete che Io lo sono,
e che da me io non faccio nulla,
ma che, come mi ha insegnato il Padre,
così parlo. —

(8, 28).

E poichè la parola di Dio è verità, e sintesi di tutti i divini attributi, chi accoglie la testimonianza del Cristo sigilla:

che Dio è veritiero.
Chi Dio inviò, parla le parole di Dio.
(Dio) non dà commisura lo spirito.
Il Padre ama il Figlio
e tutto ha posto in sua mano.
Chi crede nel Figlio, ha la vita eterna,
chi trasgredisce al Figlio non avrà la vita,
ma l'ira di Dio incombe su di lui.

(3, 33-36).

Ora sottraendo per un attimo la nota mitica che dà il risalto personale al Logos sull'ineffabile e inconoscibile Padre, la simmetria e la somiglianza sprofondano nell'identità assoluta, e d'improvviso nell'evangelio, ad affermare l'identità, il termine Padre subentra là dove ci attenderemmo quello di Figlio, e viceversa. Ciò vale a suscitar lo scandalo dei Giudei e a sollevare all'apice dell'unità mistica il credente di Cristo. Così nel motivo dell'ammaestramento diretto da Dio, motivo profondo nel giudaismo, Gesù si frappone tra Dio e i Giudei ad attuarlo. E non ha torto; egli è il Logos, la parola di Dio.

— È scritto nei profeti: « e saranno tutti ammaestrati da Dio ».
Ciascuno che ascolta dal Padre e apprende, viene da me.
Non che alcuno abbia veduto il Padre, tranne colui che viene da Dio,
Egli ha veduto il Padre! —

(6, 45-46).

L'inerenza è essenziale:

— Non conoscete me, nè conoscete il Padre mio.
Se conosceste me, anche il Padre mio conoscereste! —

(8, 19).

E se effettivamente i Giudei fossero figli, e avessero conoscenza di Dio, dovrebbero in Gesù riconoscere la voce di Dio:

— Perchè non (ri)conoscete la mia voce? —
(8, 43).

Il tema dell'identità è ancor più saldamente ribadito nell'episodio della festa del tempio riconsacrato; ciò che il Padre dà al Figlio permane nelle mani del Padre, perchè entrambi sono unità:

— Ciò che il Padre m'ha dato, è di tutto il più grande,
e nessuno può strapparlo dalla mano del Padre.
Io e il Padre siamo unità! —
Sollevarono di nuovo le pietre i Giudei per lapidarlo.
(10, 29-31).

Il mistero dell'insidenza del Logos nel Padre è svelato nell'iniziazione dei discepoli.

— Io sono la via, la verità, la vita.
Nessuno viene al Padre se non per me.
Se mi conosceste conoscereste anche il Padre mio.
Da ora voi lo conoscete, e lo avete veduto. —
Gli dice Filippo:
— Signore, mostraci il Padre, e ci basta. —
Gli dice Gesù:
— Sono da tanto tempo con voi e non mi conosci Filippo?
Chi vede me, vede il Padre.
Come puoi dire tu: mostraci il Padre?
Le parole ch'io vi dico non le parlo da me:
il Padre che inabita in me egli compie le opere.
Credetemi: io son nel Padre,
e il Padre è in me.
Altrimenti credete per le opere stesse.
Amen amen, vi dico:
chi crede in me,
le opere ch'io faccio le farà lui pure,
e ne farà di maggiori di queste,
perchè io vado dal Padre,
e ciò che gli chiederete nel nome mio,
io lo farò! —
(14, 6-13).

Questo sprofondamento del Logos nel Padre fornisce l'acme di tutta la mistica religiosa cristiana: v'è come un'ombra di quell'abdicazione del Cristo nelle mani del Padre di cui parlava la visione escatologica di Paolo [1]. Lo spirito che ricevono i discepoli è spirito di Cristo e spirito del Padre.

— Egli mi glorificherà
poichè attingerà dal mio e lo annuncierà a voi.
Quanto ha il Padre è mio:
perciò vi ho detto: che attingerà dal mio e lo annuncierà a voi. —

(16, 14-15).

La parola del Cristo accettata dai fedeli li riassorbe in Dio: onde l'unità mistica che ha il suo inno nella preghiera sacerdotale di Gesù:

— Ed io la gloria che mi hai dato
l'ho data ad essi,
perchè siano unità,
come noi siamo unità.
Io in essi, tu in me,
perchè siano perfetti in unità;
perchè conosca il mondo
che tu mi hai mandato,
e li hai amati,
come hai amato me. —

(17, 22-23).

E la mistica giovannea per questo ritornava a quella forma più semplice e apparentemente più grossa di fede, che doveva essere allora corrente nella chiesa epurata dalle eresie, e ricantava:

Ognun che rinnega il Figlio non ha neppure il Padre,
chi confessa il Figlio, ha anche il Padre.

(*I. G.*, 2, 23).

---

(1) *I Cor.*, 15, 28.

e apparentemente semplificava la mistica cristologica nella mistica di Dio.

Nessuno ha mai veduto Iddio:
se ci amiamo reciprocamente
Iddio rimane in noi
e il suo amore in noi è perfetto.
In ciò riconosciamo che noi rimaniamo in lui,
ed egli in noi:
ch'egli ci ha chiamato a parte del suo spirito
e noi abbiam veduto e attestiamo
che il Padre ha inviato il Figlio suo
Salvatore del mondo.

(*I. G.*, 4, 12-14).

V

L'UNITÀ MISTICA NEL DIVINO AMORE

Essere Cristo ed essere in Cristo. — Preponderanza del secondo motivo, e svolgimento della vita ecclesiastica. — Amore sintomo dell'essere in Dio. — Essere nella Chiesa per essere in Dio. — Mistica dell'amore. — Doppio ciclo dell'amore: per i fratelli e per Dio. — Immanenza del Cristo in chi è in amore. — La parola immanente è comandamento d'amore. — Assorbimento mistico. — Il ritorno di Gesù fra i suoi e il Paracleto. — Gli amici del Signore. — La preghiera sacerdotale. — La morte glorificazione del Figlio di Dio. — Eliminazione della speranza messianica. — Vien crocifisso il re dei Giudei. — I segni sacramentali della salute.

L'originalità del quarto evangelio è tutta nel moto impresso al pensiero gnostico: moto contrario a quello che esso portava con sè dai suoi presupposti dualistici. Gl'inizi di questa contromarcia risalgono, l'abbiamo già veduto, a Paolo. Ma l'aver investito di questo impeto verso l'unità divina tutti i momenti della religiosità gnostica, l'aver vinto la dispersione e la frantumazione della divina vita, è opera dell'evangelista, in virtù di quello che, per intenderci, chiameremo il suo modalismo ortodosso. Lo gnosticismo, anzi, tutto il sincretismo greco-romano (lo aveva già rilevato Paolo, lo ripeteranno a modo loro Plotino e Porfirio), era portato a ciò che per Paolo era umiltà, alla ταπεινοφροσύνη, ad accettare e a venerare tutte le particolari forme divine perchè il Dio primo era inaccessibile: pure affermando genericamente una monarchia di Dio, un monoteismo o enoteismo *sui generis* (1).

---

(1) Cfr. *Col.*, 2, 18 chiarito da TEODORETO, opp. III, ed. Schulze, p. 489: ταπεινοφροσύνῃ δῆθεν κεχρημένοι καὶ λέγοντες ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἀνεφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύε-

Il cristianesimo da Paolo in poi vuol tener fermo alla testa, al centro vitale e sentirsi sublimato su tutte le gerarchie celesti per Cristo forma di Dio. La vigorosa crasi di Dio col Cristo compiuta dall'evangelio poneva termine alla decomposizione dell'unità divina.

La mistica dell'unità non restava astratta; aveva conseguenze notevoli nell'etica e nella vita sociale, e ciò finì a fare impressione anche a taluni degli eretici. La confessione la ritroviamo presso i Valentiniani. Quando, nel dramma d'Achamoth, il pleroma divino è squassato per il delirio della Sophia, e sta per dissolversi, sorge lo Spirito che insegna agli Eoni il mistero dell'amore. Ogni Eone nell'amore partecipa degli attributi di tutti gli altri e nella totalità attinge la gnosi del primo Padre sintesi e radice del Pleroma [1]. Siamo davanti a un tentativo di riassorbire nel sistema valentiniano uno dei motivi della mistica giovannea di cui si sente l'efficacia come etica costruttiva. Ma ai Valentiniani, i quali trasferiscono nel Pleroma il tema giovanneo, sfugge quel che ha grande rilievo. Col rinsaldamento del monoteismo, nell'evangelio giovanneo si compie la riconduzione del fedele al senso della sua umanità, al senso del temporale: senso che la teosofia gnostica faceva smarrire e di cui la chiesa aveva assoluto bisogno. La deduzione del momento etico-ecclesiastico è il capolavoro dell'evangelista e proprio su di esso conviene soffermarci anche se si deve ritornare su motivi già

σθαι. È il motivo del dio ignoto svolto sino alla dissoluzione della speranza della conoscenza del dio supremo. Eppure agli gnostici Plotino rimproverava questa contrazione di Dio nell'unità, sino a disconoscere il divino nella sua espansione: cfr. il passo già citato: *Enn.*, II, 9, 9. A maggior ragione tale rimprovero di fraintendere la monarchia di Dio come sintesi di tutti gli dèi e di tutte le forme del divino Porfirio rivolgeva ai cristiani nel passo di MACARIO MAGNETE, IV, 20 che dal Harnack è stato attribuito all'opera anticristiana di Porfirio (cfr. *Mission und Ausbreitung des Chr.*,[4] I, p. 37 s. e *Abh. der Preuss. Akad. der Wiss.*, 1916, p. 91, Nr. 75). Su questa antitesi fra un monoteismo sintesi neutra di tutti gli dèi e di un monoteismo radicale negazione dei molti, cfr. anche ARNOBIO, *Adv. Nat.*, III, 2. In un suo recente studio L. SALVATORELLI, (*La politica religiosa e la religiosità di Costantino* in *Ricerche rel.*, 1928, p. 289 ss.), riconduce alla difficoltà di conciliare nella comune coscienza le due concezioni monoteistiche, anche la crisi religiosa del IV secolo.

(1) Cfr. IRENEO, *Adv. haer.*, I, 2, 6. Il mito probabilmente appartiene alla fase più tardiva del sistema, perchè pare che Valentino non conoscesse il IV evangelio. Cfr. E. SCHWARTZ, *Aporien* (*Nachrichten*, 1908), p. 124 ss.

studiati. Conviene riguardare da un punto prospettico etico-umano ciò che abbiamo studiato dal punto di vista metafisico, per completarne l'intellezione. Per l'evangelista tutta questa rappresentazione energica del Salvatore, indirizzata ad una specie di suggestione magica, non deve rimanere sterile. Come la luna sul mare, così il Cristo nella chiesa suscita un palpito. Per riflesso v'è come una turgescenza del cuore del fedele, un'assimilazione dell'archetipo dell'uomo divino, un mareggiar di passione, un conformarsi di costume, inteso a far sì che il Cristo sia l'anima universale, che la gloria del Figlio dell'Uomo sia gloria del fedele. La gnosi del Cristo deve espandersi in vita morale e sociale per essere la sospirata vita eterna. Il nesso d'amore tra Padre e Figlio, rivelato dalla gnosi del Cristo, diviene la chiave di volta di tutta la mistica nel senso suggerito dall'inno paolino all'amore. Il mito cristiano non s'esaurisce nell'architettura fantastica, ma ha una funzione dinamica. La costruttività è in questa intuizione dell'amore suprema perfezione carismatica che esorbita dallo schema strettamente gnostico. Il divario possiamo rilevarlo chiamando a raffronto coll'evangelio l'innario gnosticizzante, forse di poco posteriore, delle Odi di Salomone.

In queste odi il poeta, il presunto Salomone, sperimenta in sè l'epopea mitica del Cristo in tutti i suoi momenti: è insieme il redento e il redentore. Nella gnosi egli si identifica col Cristo: come il Cristo, grandeggia vincitore della morte nel *descensus* e nell'*ascensus*: è insieme il redentore e il redento.

Il Signore aperse verso di me la bocca con la sua parola
e mi dischiuse il cuore con la sua vita.
Fece abitar in me la sua vita immortale
e mi diede da parlare del frutto della sua salute,
da convertire le anime di coloro che voglion venire a lui,
di catturare a libertà i nobili prigionieri.

Io divenni forte e possente e feci prigioniero il mondo,
e ciò fu per me ad onore dell'Altissimo, d'Iddio mio Padre.
Furon in cumulo raccolti popoli dispersi,
ma io non fui contaminato dai peccati.
Poichè essi nell'alto mi conoscevano,
e tracce della luce trovarono anche il cuore loro!

Essi vennero nella mia vita e furon redenti,
e divennero mio popolo in tutta l'eternità.
Alleluia!

(*Ode*, X).

E ancora:

Io sono coronato dal mio Dio,
egli è la mia vivente corona.
Io son giustificato dal mio Signore,
eterna è la mia redenzione.
Io son liberato dall'inanità e non son più un dannato:
i miei lacci da lui sono stati spezzati.
Nuovo essere, nuovo volto, nuova forma io ho ricevuto.
Entrai e fui redento.
Il vero pensiero mi ha guidato,
io lo seguii e non errai.
. . . .
Perciò egli mi mostrò
la via dei suoi passi.
Io apersi porte serrate,
io spezzai i ferrei chiavistelli.
Il mio proprio ferro divenne ardente
e si fuse dinanzi a me.
Nulla rimase chiuso per me.
Perchè io diventai la Porta per tutto.
Io andai da tutti i miei prigionieri a liberarli,
per non lasciarne nessun prigioniero o imprigionante.
Io diedi riccamente il mio sapere,
e le mie intercessioni — nel mio amore.
Io seminai nei loro cuori i miei frutti
e li trasmutai con la mia forza.
Essi ricevettero la mia benedizione, e furon vivi,
passarono a me e furono redenti.
Perchè essi furono mie membra ed io loro capo.
— Lode sia a te, nostro capo, Signore, Cristo. —
Alleluia (1).

(*Ode*, XVII).

Certamente non è meno grandioso nell'evangelio il senso della salute, ma l'evangelista non ama insistere su questo gigantesco e solitario grandeggiare dell'eletto nella forma stessa del redentore: preferisce dire che il redento è in Cristo e non che egli è

(1) Seguo la versione del GRESSMANN in HENNECKE, *Neut. Apochryphen*², 1924, pp. 446 e 452-53.

senz'altro il Cristo. Il vertice della mistica giovannea è nell'espansione ecclesiastica del Cristo in tutti i grandi momenti della comunione eucaristica. Il culmine dell'iniziazione cristiana da parte del Cristo è rappresentato in quella cena che nel quarto evangelio, se non è cena eucaristica, della cena eucaristica è il preludio e il simbolo. Il Cristo che lava i piedi ai discepoli è il grande esempio. Nel suo significato l'eucaristia è mistero dell'amore. La gnosi mistica s'impregna tutta di questo contenuto: la conoscenza è conoscenza d'amore. Per tutta l'iniziazione esoterica di Gesù ai discepoli palpita un concetto che trova la sua formula esplicita, sia pure con attenuata intensità, nella prima lettera.

> In ciò s'è rivelato l'amore di Dio in noi:
> che Iddio ha inviato il Figlio suo unigenito nel mondo
> perchè noi vivessimo di lui.
> In ciò è l'amore:
> non che noi abbiamo amato Iddio,
> ma che Egli ci ha amato,
> e ha inviato il Figlio suo
> propiziazione per i peccati nostri.
>
> (*I. Gv.*, 4, 9-10),

Onde l'imitazione dell'eletto è vita d'amore, e bisogna che l'amore sia in atto perchè vi sia il carisma cristiano. L'amore è il sintomo dell'essere in Dio.

> Carissimi, amiamoci l'un l'altro,
> perchè l'amore è da Dio
> e ognun che ama è generato da Dio,
> e conosce Iddio.
> Chi non ama, non ha conosciuto Dio,
> perchè Iddio è amore.
>
> (*I. Gv.*, 4, 7-8).

Non v'è carisma se non nell'ambito dell'amore di Dio. Questa è la sfera degli eletti che Iddio ha tratto fuori del mondo; coloro che Iddio ha dato all'Unigenito; fuori di essi è assurdo cercare l'amore. La grazia vien subordinata all'esser nella chiesa, alla vita in amore coi fratelli. Il carisma aleggia sul tutto per calare nel singolo.

Abbiamo ancora una volta il mistero macrocosmico del Cristo: il Cristo Aion. Il credente è identificato sì col Cristo, ma in questa posizione di elemento e di momento d'un tutto più vasto. In questo freno all'esaltazione gnostica abbiamo, pur nella trasvalutazione mistica, un permanere dell'ethos del regno di Dio predicato da Gesù. L'eucaristia è liturgicamente l'efficienza, la manifestazione, l'annunzio ai terreni, ai celesti agl'inferi di questa sovrannaturale unità carismatica e morale della chiesa col Cristo (1). La concezione eucaristica dell'evangelista non è molto diversa da quella del vescovo d'Antiochia quando scriveva agli Efesi: « Siate dunque solleciti a radunarvi più di frequente a rendimento di grazie e a gloria di Dio. Chè quando frequentemente vi adunate insieme, si annichiliscono le potenze di Satana e si discioglie la sua forza perniciosa nella vostra concordanza di fede. Nulla è meglio della pace, in cui ogni guerra si queta dei celesti e dei terreni » (2).

Alla mistica gnostica si sovrappone perciò la mistica dell'amore in posizione assoluta: in cui si smussano e si levigano le asperità intemperanti del sentire gnostico. Non solo, ma l'evangelista nella mistica del divino amore trovava la soluzione all'ossessionante problema della purità, che era uno dei rovelli dello gnosticismo. Sotto questo rispetto intensificava (nella linea in cui doveva svolgersi la prassi penitenziale della chiesa) quella precettistica dell'amor fraterno che aveva già pieno rilievo nella tradizione sinottica. Questa precettistica partiva dall'ingenuo presupposto,

(1) Cfr. *Filipp.*, 2, 9-11; *I Cor.*, 11, 27; *Col.*, 1, 24-29; *Rom.*, 16, 25. Il tema dell'epifania dell'αἰών Cristo in unità con la Chiesa grandeggia in *Efes.*, 1, 10-23; 2, 10; 3, 4; 3, 8-12; 4, 2 ss.; 5, 29-32. Nel mito di questo squarciamento del supremo pensiero di Dio, che non salì mai al pensiero d'alcuno (*I Cor.*, 2, 6-16), anche di contro al mondo angelico ignaro di questa sapienza (*I Cor.*, loc. cit.; *Ef.*, 3, 10; *I Piet.*, 1, 12), del mondo angelico che non è oggetto dell'economia salutare di Dio (*Ebr.*, 2, 5-18) e che sarà inferiore in dignità agli eletti del Cristo (*I Cor.*, 6, 2-3), acquista tutto il suo rilievo il grido liturgico: Κύριος Χριστός (*I Cor.*, 12, 3; *Fil.*, 2, 11; *Apocal.*, 19, 16). Questa forma liturgica è correlativa al mito escatologico dell'epifania della nuova Gerusalemme nell'Apocalisse (21, 9 ss.) e a quella della manifestazione del Cristo agli Eoni in Ignazio, *Efes.*, 19, 2. La quale ultima, a sua volta, è consimile al commentario al passo *Mt.*, 2, 2, riportato in *Excerp. e Theod.*, 74. Altre varianti di questa manifestazione del Redentore come astro di luce in *Lett. di Barnaba*, 5, 11 (l'incarnazione mitiga la luce del Redentore che altrimenti avrebbe accecato gli uomini), *Ep. Apostolorum* (ed. Schmidt), p. 63 ss.; Clemente Al., *Protrepticus*, 11, 114.

(2) 13, 1-2.

derivato dall'uso giudiziario antico, che la remissione della querela e dell'accusa privata, anche presso il tribunale di Dio, potesse ottenere l'assoluzione. Era questo il motivo che ispirava il consiglio di mettersi d'accordo col proprio avversario prima di presentarsi al giudice, da cui si poteva esser gettati in prigione; e l'altro, pur sempre ingenuamente utilitaristico, di non accusare, di perdonare per non anticipare temerariamente la misura del giudizio a cui si doveva sottostare. E su questo motivo della tacitazione dell'accusa, la leggenda apocalittica credeva di potere assicurare che nel giorno del giudizio non sarebbe stata concessa a Satana la facoltà — inerente al suo nome e alla sua funzione — d'accusare gli eletti. Nel quarto evangelio questo concetto negativo della remissione dell'accusa ha un incremento positivo. Colui che effettivamente può cancellare le colpe è lo spirito. È questo il presupposto del battesimo che cancella tutti i precedenti peccati. Il perdono del fratello al fratello, — e non dei soli torti personalmente ricevuti, ma d'ogni peccato in genere — era un'azione lustrale dello spirito che inabita in ogni eletto. Ognuno purifica l'altro. In base a questo criterio, nella prassi penitenziale posteriore, si riconoscerà specialmente ai martiri e ai confessori — in quanto segnati da un privilegio dello spirito, e in certo modo abitacoli dello spirito — e alla chiesa come totalità perpetuamente assistita dallo spirito, il privilegio di remissione. Nell'amore, nel perdono (che secondo l'evangelista non si deve estendere alle grandi colpe che sono segno di decadenza completa della grazia, ma a tutte quelle minori mancanze che dànno il senso della distanza del reale e dell'ideale) (1) si ha il completamento della purificazione battesimale. Nel perdono di tutti verso tutti lo spirito svolge l'azione lustrale della comunità e attua quell'assoluta purezza che gli gnostici sognavano di conseguire in una disumana ascesi negatrice del mondo.

Nè a ciò solo si limitava l'azione del divino amore. All'evangelista riesce d'inserire l'imperativo morale nella concezione dell'insidenza della parola del Cristo nell'eletto: che dovrebbe avere come conseguenza un completo automatismo, poichè le opere dei credenti nella metafisica realtà sono compiute in Dio.

(1) *I. Gv.*, 5, 16.

La parola del Cristo che viene accolta dai credenti è sì la sostanza del Cristo, ma è anche precetto nuovo, comandamento d'amore. La ripulsa o la trasgressione di questo comandamento nuovo è la piena decadenza dalla divina vita e dalla verità della parola di Dio.

— Chi mi ama serberà la mia parola,
e il Padre mio lo amerà,
e verremo a Lui, e presso di lui faremo dimora.
Chi non mi ama non serba le mie parole;
e la parola che sentite non è mia,
ma del Padre che mi ha mandato. —

(14, 23-24).

« Essere in caritate è qui necesse » (1): non per fisica necessità ma per legge interiore. V'è un'eco del motivo della legge scritta nei cuori. La parola del Cristo è comandamento e capacità d'esecuzione.

— Vi do un nuovo comandamento:
d'amarvi reciprocamente,
come vi ho amato io
di amarvi anche tra di voi.
In ciò tutti riconosceranno che siete i miei discepoli:
se avrete l'amore l'un verso l'altro. —

(13, 34-35).

Quindi la fruttificazione delle buone opere, delle opere operate in Dio.

— Se rimanete in me, anche le parole mie rimangono in voi;
chiedete ciò che volete e l'avrete.
In ciò è stato glorificato il Padre mio:
che voi portiate molto frutto, e così diventerete miei discepoli.
Come mi ha amato il Padre, così io vi ho amato.
Rimanete nell'amor mio.
Se rispettate i miei precetti, rimarrete nell'amor mio,
così com'io ho serbato i comandamenti del Padre
e permango nell'amor suo. —

(17, 7-10).

---

(1) DANTE, *Parad.*, III, 77. Il motivo del Cristo nuova legge doveva preesistere al IV ev. Nel *Kerygma Petrou* (*Strom.*, I, 29, 182-3) il Signore è chiamato νόμον καὶ λόγον.

Invece

chi dice: l'ho conosciuto,
e non rispetta i suoi precetti,
è un mentitore, e in lui non è verità.
Chi invece rispetta la sua parola,
in costui è perfetto l'amore di Dio:

(*I. Gv.*, 2, 4-5).

quell'amore cioè che, come abbiam veduto, è prima di tutto iniziativa di Dio verso gli uomini. Ma questo amore entro l'unità ecclesiastica non perturba un senso vivo e riposante di quiete, d'abbandono nella grazia di Dio. È questa la mistica pace, la contemplazione ristoratrice nel porto di salute, che neppur la visione delle persecuzioni future e dell'odio del mondo perturba. Una serie di domande da parte dei discepoli non ancora illuminati fan sì che quasi inaspettatamente si riveli loro questo dono infinito. Gesù consola i discepoli del distacco:

— Non si turbi il cuor vostro:
credete in Dio e credete in me.
Nella casa di mio Padre son molte dimore,
se no, vi avrei detto: vado a prepararvi il posto.
E se vado e vi preparo il posto
ritornerò e vi porterò da me,
perchè dove sono io siate anche voi;
e dove io vado, voi conoscete la via. —

(14, 1-4).

Tomaso, il discepolo imperfetto, dal cuore duplice e dubbioso, chiede:

— Signore, non sappiamo dove vai,
come possiamo conoscerne la via? —

(14, 5).

Ed ecco, inaspettatamente, i discepoli s'accorgono di possedere la via: una via che, basta imboccarla, per essere alla meta: la via della semplicissima gnosi. Son giunti senza essersi mossi.

Gli dice Gesù:
— Io sono la via, la verità, la vita.
Nessuno viene al Padre se non per me.
Se mi conosceste, conoscereste anche il Padre mio.
Da ora lo conoscete e l'avete veduto. —

(14, 6-7).

Filippo che ancora non si persuade d'aver raggiunto la meta, d'aver veduto Iddio, chiede che Gesù glielo mostri. Ed ecco, i discepoli s'accorgono che in Gesù han conosciuto tutto il Padre: il Figlio è la piena completa rappresentazione del Padre

Gli dice Gesù:
— Son da tanto tempo con voi,
e non mi conosci Filippo?
Chi vede me vede il Padre.
. . . .
Le parole che io vi dico, non le parlo da me:
il Padre che inabita in me, egli compie le opere. —

(14, 9-10).

Nell'unità di Padre e Figlio son riassorbiti anche i credenti. Una forza sovrannaturale li permea; la stessa forza operativa della parola divina: son le stesse parole che hanno accolto, parole del Figlio, parole del Padre, saranno le parole del Difensore promesso. L'eletto ha prodigiosi poteri arcani perchè ha la parola di Dio.

— Amen amen, vi dico:
chi crede in me,
le opere ch'io faccio, le farà lui pure,
e ne farà di maggiori di queste,
perchè io vado dal Padre,
e ciò che gli chiederete nel nome mio
io lo farò,
perchè sia glorificato il Padre nel Figlio. —

(14, 12-13).

Solo la preoccupazione della morale ecclesiastica condiziona e mitiga questo quietismo dell'unità dalle forze onnipossenti. Allora il tono si abbassa, e appaiono le condizioni:

— Se mi amate, serbate i miei precetti,
ed io pregherò il Padre e vi darà un altro difensore
perchè stia con voi in eterno,
lo spirito della verità che il mondo non può ricevere,
poichè non lo vede e non lo conosce.
Voi lo conoscete perchè sta presso di voi
e sarà in voi. —

(14, 15-17).

E come se i discepoli non avessero bene inteso il mistero dell'identità del Cristo e del Difensore, insiste:

— Non vi lascerò orfani: verrò da voi.
Ancor poco e il mondo non mi vedrà più;
voi invece mi vedrete
perchè io vivo e voi vivrete.
In quel giorno conoscerete
che io son nel Padre mio,
e voi in me
ed io in voi. —

(14, 18-20).

Le parole paion quasi accennare all'attesa del ritorno escatologico del Signore, e invece affermano il ritorno spirituale, e discretamente suggeriscono l'ipotesi che l'attesa della *parousia* sia fraintendimento di questa parola pneumatica di Gesù, di questo ritorno nei cuori. E la modulazione dell'unità diviene più intima: un accogliere in sè tutta la divinità, come Abramo che ospita i divini pellegrini nella sua tenda.

— Chi mi ama, serberà la mia parola,
e il Padre mio l'amerà,
e verremo a lui, e presso di lui faremo dimora. —

(14, 23).

Ne nasce la sicurezza estatica che non vede, che non sente l'infuriare avverso del mondo. la mistica « pace che il mondo irride ma che rapir non può » (1).

— Pace vi lascio; la mia pace vi do,
non come ve la dà il mondo io ve la do. —

(14, 27).

Talora lo stesso motivo dell'unità ha una variazione più ampia, include una figurazione più vasta, ecclesiastica, che tenta di rappresentare in Dio la storia e le stesse delusioni della chiesa: le quali sono previste nell'onniscenza divina.

— Io sono la vera vite,
e il Padre mio è l'agricoltore.

---

(1) MANZONI, *Pentecoste*, vv. 79-80.

Ogni tralcio che non dà frutto, lo toglie
e ognun che dà frutto, lo monda,
perchè dia frutto più copioso.
Già voi siete mondi per la parola che vi ho detto.
Rimanete in me, ed io in voi.
Come il tralcio non può dar frutto da sè stesso,
se non rimane nella vite,
così neppur voi, se non rimanete in me.
Io sono la vite: voi i tralci.
Chi rimane in me, (ed io in lui)
costui produce frutto copioso,
perchè senza di me nulla potete fare.
Chi non rimane in me
vien gettato fuori come un tralcio, e inaridisce,
e lo raccolgono, e lo gettan nel fuoco
e brucia. —

(15, 1-6).

Entro l'unità ecclesiastica, ha pure luogo la trasfigurazione di natura, la συμμόρφωσις all'essere divino, quella trasfigurazione in virtù della quale, ad esempio, i Valentiniani negavano al Cristo il titolo di Signore per la libertà acquisita nel mistero [1]. Anche l'evangelista, come Paolo, riconosce questa elevazione a corona di gloria e a fratelli di Cristo: conosce un'apoteosi di coloro cui fu rivolta la parola divina; conosce un rapporto non servile con quel Cristo che pure è bene chiamare maestro e signore.

— Voi siete amici miei, se fate ciò che vi prescrivo.
Non vi chiamo servi,
perchè il servo non sa quello che fa il suo signore.
Ma vi ho chiamato amici,
perchè vi ho rivelato quanto ho appreso dal Padre. —

(15, 14-15).

Ritorna il motivo eleuterico di Paolo: il Cristo ha chiamato a libertà; la verità, che è il Figlio, ha liberato dal peccato [2]. Non solo, ma se per Paolo i credenti un tempo appartennero al mondo e furon del mondo e delle sue cupidigie, nella mistica giovannea

(1) Cfr. IRENEO, *Adv. haer.*, I, 1, 3. Su questo concetto del φίλος θεοῦ cfr. R. KNOPF, in *Handbuch z. N. T. Erganzungband*, 1920, p. 59.
(2) 8, 32.

gli eletti sono estranei al mondo, anche se vivon nel mondo, per un eterno decreto di predestinazione.

— Non voi mi avete eletto,
ma io ho eletto voi,
e vi ho posto perchè andiate e produciate frutto,
e il vostro frutto rimanga;
perchè, quanto richiederete al Padre in nome mio,
Egli ve lo dia.
. . . .
Se foste del mondo il mondo amerebbe ciò che gli è proprio.
Ma poichè non siete del mondo,
ma io vi ho eletto fuori del mondo,
appunto perciò il mondo vi odia. —
(15, 16-19).

E da quest'odio del mondo avranno origine le persecuzioni e le traversie dei fedeli, dei messi di Cristo, così come il messo del Padre ha avuto contro la cecità ostile delle tenebre. Contro le forze ostili il Difensore dei fedeli si leverà accusatore, a convincerle di peccato, e a mantener gli eletti nell'altero senso della loro vocazione, nell'imperturbabile pace concessa dal Cristo [1].

A capo di questi esuli dal mondo si pone il Cristo e picchia alle porte del mondo celeste. La misteriosa azione propiziatrice del Figlio si degna di modularsi in forma accessibile a mente umana: in una preghiera sacerdotale d'intercessione, in un'offerta che ricorda l'*anaphora* delle più antiche liturgie: chè anzi dell'offerta eucaristica la preghiera vuole essere il grande archetipo: della preghiera efficace per misteriose forze, che già nel chiedere ottiene. Si attua il mistero dell'unità nel seno del Padre e nel circolo d'amore. La vita eterna è già disegnata in questo attinger le prime misteriose radici della vita. Il mistero redentore è dispiegato a chi ha gli occhi aperti dalla fede.

Così parlò Gesù,
e levando gli occhi suoi al cielo disse:
— Padre, è giunta l'ora;

(1) 16, 8. Il Difensore accusatore, è una delle solite ambagi, con cui si definiscono le realtà celesti e, come abbiam veduto, ha rispondenza in una posizione del Logos filoniano: v. sopra, p. 43, n. 2.

glorifica il Figlio tuo
perchè il Figlio ti glorifichi,
così come gli hai concesso il dominio d'ogni carne;
perchè, a tutto ciò che gli hai dato,
egli dia loro la vita eterna.
E questa è la vita eterna:
che conoscano te l'unico vero Iddio,
e colui che hai inviato Gesù Cristo.
Io t'ho glorificato sulla terra,
compiendo l'opera che mi hai dato da fare.
E ora glorificami tu, Padre, presso di te,
con la gloria che avevo, prima che il mondo fosse,
presso di te.
Ho rivelato il tuo nome
agli uomini che mi hai dato (togliendoli) fuori del mondo.
Erano tuoi e me li hai dati
e han serbato la parola tua.
Ora conoscono che quanto mi hai dato
proviene da te.
Poichè le parole che mi hai dato
le ho date a loro,
ed essi le hanno accolte, e han conosciuto veramente
che io son venuto da te,
e han creduto che tu mi hai mandato.
Io prego per loro.
Non prego per il mondo,
ma per quelli che mi hai dato,
perchè essi son tuoi,
(e tutto che è mio è tuo e tutto che è tuo è mio)
e sono stato glorificato in essi.
Ed io non son più nel mondo,
ed essi sono nel mondo,
ed io vengo a te.
Padre Santo, conservali nel nome tuo,
che tu mi hai dato,
perchè siano unità:
così come anche noi.
Quand'ero con loro, io li custodivo nel nome tuo,
— quelli che tu mi hai dato, —
li ho serbati, e nessun di essi s'è perduto
tranne il figlio della perdizione
perchè la scrittura sia compiuta.
Ed ora vengo a te,
e dico questo nel mondo
perchè abbiano in loro la mia gioia perfetta.

Ho dato loro la parola tua e il mondo li ha odiati,
perchè essi non sono del mondo,
così come io non sono del mondo.
Non prego che tu li tolga dal mondo,
ma che li custodisca dal Malvagio.
Non sono del mondo essi,
come del mondo non sono io.
Santificali nella tua verità.
La parola tua è verità.
Così come m'hai inviato nel mondo,
anch'io li ho inviati nel mondo.
E per essi io santifico me stesso,
perchè anche essi siano santificati in verità.
E non soltanto per questi io prego,
ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me:
che tutti siano unità,
come tu Padre in me ed io in te:
che anche essi siano unità in noi:
perchè il mondo creda che tu mi hai inviato.
Ed io, la gloria che mi hai dato,
l'ho data ad essi,
perchè siano unità,
come noi siamo unità.
Io in essi, e tu in me,
perché siano perfetti in unità;
perchè conosca il mondo
che tu mi hai mandato
e li hai amati,
come hai amato me.
Padre, ciò che mi hai dato,
voglio che dove son io, siano anch'essi con me:
perchè vedano la mia gloria, che tu mi hai dato,
poichè mi hai amato prima della creazione del mondo.
Padre giusto, anche il mondo non t'ha conosciuto,
ma io ti ho conosciuto e costoro han conosciuto
che tu mi hai mandato.
E ho rivelato il nome tuo e lo rivelerò
perchè l'amore di cui mi hai amato
sia in loro, ed io in loro. —

(c. 17).

Compiuta l'iniziazione dei discepoli, può aver corso la morte redentrice. La sovrannaturale dignità del Cristo giovanneo e il mistero dell'amore dànno un nuovo senso al dramma della croce,

anche se nella sezione della passione il quarto evangelio concorda più che altrove con i sinottici. La crocifissione — il Gesù giovanneo l'ha più volte affermato — è la glorificazione. Con la corona di spine in capo il Cristo è effettivamente re. Pilato trema dinanzi a lui più che per la minaccia d'esser accusato di poca devozione all'imperatore (1). La presentazione del Cristo fuori dal pretorio, ad insaputa dei protagonisti (come l'incosciente profezia del sommo sacerdote) è la grande ostensione del Salvatore. « Ecco l'uomo », cioè, nella solita ambage evangelica, il Figlio dell'Uomo (2). Quasi consci di ciò, i Giudei respingon per tre volte le profferte fatte da Pilato in favore del re dei Giudei. Nell'ultima profferta, Gesù insediato nel tribunale, troneggia di fronte ai suoi nemici (3). Il ripudio tre volte ripetuto è solenne e formale. Non è mancata l'attuazione della salute messianica sognata dai Giudei. Il re salutare è stato da Dio offerto loro: i Giudei lo hanno respinto. Siamo nell'ordine degli enigmi profetici. Allo stesso modo che distrutta Gerusalemme i gentili vedevano il Messia, il re che viene dall'Oriente, in Vespasiano (4), e consideravano la speranza dei Giudei come un fraintendimento dell'antica profezia; come nell'Eneide la sinistra fame profetata dall'arpia Celeno si compie in guisa inaspettata; come la tragica profezia su Edipo si avvera « oltre la difension dei senni umani », così il regno messianico è offerto ai Giudei contro ogni attesa il quattordici di nisan nella parasceve del sabato, nell'ora sesta dal tribunale di Pilato posto nel luogo detto in greco Lithostrotos, in ebraico Gabbatha. Le tenebre rifiutano, e Pilato con uno de' soliti gesti pregnanti d'arcana e inconscia sapienza fa scrivere sulla croce il cartello: Re dei Giudei (5). Ne hanno scandalo i sinedristi, ma non possono porvi rimedio. La speranza nazionale

(1) 19, 8.

(2) 19, 5.

(3) 19, 13. Dopo lo studio del CORRSEN in *Z. N. W.*, 1914, p. 338 s., appare più coerente allo spirito dell'opera intendere l'ἐκάθισεν con significato transitivo e con oggetto Gesù, come nell'evangelio di Pietro, probabilmente anteriore o coevo: III, 7: καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες... Cfr. E. KLOSTERMANN, *Apocrypha*², 1921, p. 4; cfr. anche GIUSTINO martire, *Ap.*, I, 35.

(4) SVETONIO, *Vesp.*, 4.

(5) 19, 19.

è crocifissa con Gesù per volontà della nazione stessa. Non son venute meno le promesse divine.

Ma, insieme, l'evangelista con questa figurazione consegue un altro scopo: l'eliminazione della speranza messianica di colorito giudaico. Se la crocifissione nell'evangelio non ha il senso paolino di sacrifizio eliminatorio della carne di Gesù materia catartica del peccato degli uomini, ha per certi rispetti il valore di processo eliminatorio di tanta parte, ancora giudaizzante, dell'escatologia cristiana, mediante la crocifissione del re dei Giudei. Il Cristo ormai inerisce nettamente, decisamente, ad una soteriologia ben più vasta del messianismo nazionale: è ben più del Messia. Il Cristo risorge, ma il re dei Giudei è morto sulla croce. La grande salute si annunzia nell'erompere dei segni dello spirito, sangue ed acqua, dal fianco trafitto (1): si compie con l'insufflazione dello spirito ai discepoli, da parte del Risorto, col porre i discepoli banditori della salute, fornendoli delle prerogative della remissione dei peccati (2), col piegarsi alla gnosi cristiana del dubbioso Tomaso: alla formula suprema dinanzi al redentore dalle mani forate e dal fianco trafitto:

— Signor mio e Dio mio! —

(20, 28).

Il mistero s'è svelato:

E questa è la vita eterna
che conoscano te, l'unico vero Iddio,
e colui che hai inviato Gesù Cristo.

(17, 3).

(1) 19, 34.
(2) 20, 21.

VI

LA FUNZIONE DEL QUARTO EVANGELIO NELLA STORIA CRISTIANA

Il Cristo consacra della sua grazia una parte del mondo. — Il senso della salute e del cristianesimo. — Sacramento spirituale. — Assorbimento dei grandi temi soteriologici della gnosi. — Eliminazione del dualismo torbido. — Significato di questa decomposizione della gnosi nella storia della civiltà cristiana. — Equilibrio instabile dell'intuizione giovannea. — Come si può smarrire il senso dell'azione soprannaturale. — Il IV evangelio fermento di religiosità psicologica.

Conviene ora cercar d'uscire dal circolo magico di questa mistica e di fermare e raggruppare i vari risultati raggiunti. Poichè anche nei suoi apparenti viluppi labirintici il pensiero mistico percorre una linea di svolgimento storico. Assalito dallo gnosticismo in forme pure, il cristianesimo, con l'evangelista, reagisce dispiegando la sua gnosi. Tien saldo alla sua ispirazione prima: d'una reale fecondazione carismatica dell'uomo in questo mondo, sia pure in preludio della consumazione del mondo.

V'è una sfera mondana in cui opera realmente il Cristo; e di essa egli è la vita. Sul resto del mondo cade una condanna pessimistica e negativa: ma è mitigata dal ribadimento che la creazione è opera di Dio per mezzo del suo Logos. In complesso l'unità e la creatività divina vengono consolidate, in forma apparentemente mitigata, per l'inserzione della persona del Cristo in Dio e per la trascendenza della speranza: ma il dualismo radicale gnostico e l'emanatismo sono respinti per un impulso verso

l'unità, e trasfigurati in ciò che di essi rimane. Nella religiosità gnostica per opera dell'evangelio avviene una decomposizione. È assimilata dal cristianesimo la superba speranza di redenzione, in linee più vaste di quelle dell'escatologia d'origine giudaica; è in parte assimilato il pathos di redenzione che dava profonda penetrazione al moto gnostico: il resto, la torbida teosofia, e il radicale odio del mondo son respinti come delirio e vaniloqui. L'aere spirituale è come serenato. Quell'allucinazione verso nuovi mondi, fuori dal mondo, che pareva uccidere il senso dell'essere; quella paurosa coscienza di contaminazione e di morte nella materia; quello smarrimento del senso dell'umano per vivere fra i misteri degli Eoni delle gerarchie e dei demoni; ciò da cui a sua volta nasceva l'insufficienza d'ogni norma etica e d'ogni costume (perchè in realtà la vita pura, la pura luce, eran concepite in rigoroso contrasto con la vita umana, e ascetismo assoluto o libertinismo non giungevano ad essere la coerente espressione pratica dell'ideale antimondano dello gnosticismo) tutto ciò, dico, è liquidato. L'uomo torna a sentirsi uomo, e rivestito della divina grazia. L'armonia spirituale della carità, del rapporto d'uomo con uomini entro la chiesa, l'inno giubilante d'unità col Cristo, la purità raggiunta nel reciproco perdono delle colpe, la vita nel mondo sentita per analogia con l'irruzione trionfale del Cristo, come attività d'opere che in Dio hanno un pregio; tutto ciò era in gioco nella crisi gnostica, e tutto ciò si salvava nella rifusione del mito cristiano compiuto e sentito dall'evangelista come gnosi dall'alto. L'assimilazione gnostica era compiuta fino all'estremo limite possibile. Qualche decennio dopo Marcione in un consimile tentativo di sistemare nella dottrina ecclesiastica temi gnostici diffusi, fallirà. L'evangelista aveva raggiunto l'estrema frontiera.

Questo è il senso profondo che si cela sotto le oscure dispute di concetti teologali e di fantasie mitiche; e continuerà a scorrere come fuoco vivo di lava sotto le scorie in tutto il travaglio a determinare il dogma cristiano, l'ideale archetipo dell'intuizione cristiana. Anche ad una sommaria impressione appare evidente come le chimere gnostiche sulle forze intermedie, sulle parole di passo, sulla conoscenza segreta degli Eoni del Pleroma e

sulla loro sacra sovramondana storia, dovessero impallidire e svanire dinanzi alla grandiosa epifania del Cristo giovanneo, come nebbia al sole. E questa prima impressione ha già una sua importanza, perchè in queste forme intuitive e sommarie si svolgeva la propagazione della fede. La mistagogia giovannea, sulle orme di Paolo, aveva fatto come Alessandro col nodo di Gordio: invece di condurre gl'iniziati su per i sette cieli restituendo ad ognuno degli spiriti portinai l'elemento di caducità commisto all'elemento immortale dell'uomo,- attraverso anguste porte e valichi difficili, aveva strappato la volta dell'Eimarmene, e, posto, pel tramite del Cristo, in diretto rapporto il fedele con Dio, lo faceva viver sotto l'occhio di Dio come il primo padre in Eden. Tutta una sfera di terrori era infranta, una sublimazione si compiva: la redenzione era positiva ed effettuale: non per i presupposti teologici dell'evangelista, ma perchè essa come gnosi mitica uccideva e annichiliva miti e spaventi realissimi nei cuori, vinceva lo smarrimento cosmico dell'uomo. Unito il credente a Dio lo poneva libero signore del cosmo. Era un'esperienza di nuova libertà ignota al mondo antico.

Tuttavia questo pregio di superamento — mi si passi l'abusata parola — non bisogna concepirlo come puntualmente compiuto nel quarto evangelio: ma a traverso tutta la storia in cui questo evangelio ha operato. Nell'evangelio era solo un orientamento e un impulso, che ancora non si era esaltato nelle vette successivamente conquistate. E noi abbiamo veduto a traverso quale travaglio questo pensiero e questo impulso si sian venuti determinando entro i momenti stessi dell'intuizione gnostica e della cultura mitica del pensiero antico. E la corrente ricca e torbida del cristianesimo, ha potuto parere ancor essa imbevuta d'Oriente; il cristianesimo ha potuto esser considerato religione di servitù e d'avvilimento dell'uomo, puro ascetismo negatore del mondo e distruttore di ogni valore di civiltà, per questo sopravvivere di torbidezza mistico-gnostica. Senonchè tale considerazione è storicamente estrinseca e superficiale, perchè non tien conto di quel che sarebbe stata la nostra civiltà se il cristianesimo si fosse lasciato vincere dallo gnosticismo, e come religione effettivamente affine a quella dei Manichei e dei Cathari avesse

imperato nel bacino del Mediterraneo. Invece la lotta antignostica, di cui l'evangelio giovanneo è uno dei più significativi momenti, non solo consentì l'affermazione della chiesa nel mondo come valore divino operante nel mondo, non solo consentì tutte le forme della vita entro la chiesa, ma rese possibile il rifugiarsi della civiltà nella chiesa stessa, e poi tutti i momenti di ripresa: e la riconsacrazione dello stato, e l'accoglimento del pensiero aristotelico che tanto operò a purificare la teologia dai residui gnostici e neoplatonici; e il risveglio evangelico di san Francesco, e l'arte di Giotto, e la poesia di Dante, e il rinascere dell'umanesimo.

Tutta questa funzione di civiltà era in gioco nella determinazione della credenza cristologica: nel consolidare o no nel Cristo tutta l'umanità del credente, tutta la divinità del Padre. Perchè il mito di Cristo era il cuore pulsante della nuova vita, e il valore di vita si poteva sperimentare solo nell'intuizione del Cristo redentore.

Con che era semplicemente dato l'inizio ad una complessa storia. Perchè all'intuizione mistica giovannea mancava un interiore equilibrio. La gnosi mistica non era effettivamente data, ma fantasticata, e, fantasticamente assorbita, doveva svolgersi in uno speciale valore di vita: che è sempre il salto del pensiero mistico, di dar cioè compiuto un processo, unificata una dualità in uno slancio di fantasia ardente, che dà il preludio di quella pienezza di pensiero e di opera che solo il reale processo e la compiuta unità in effetti attuano.

Si poneva perciò un pensiero senza l'universalità del pensiero, un Logos, una mente divina, che non ha valore per tutti, perchè v'è una realtà che non l'accoglie; si poneva una vita che non è vita di tutti. La carità cristiana trovava i suoi limiti nelle frontiere della chiesa, nel legame col Cristo. Verso quelli di fuori l'aggressiva polemica del Cristo giovanneo serviva di norma.

Il rifolgorare di Cristo diveniva estrinseco alla gnosi quando questa gnosi non fosse stata risentita con un afflato poetico: diveniva estrinseco come il palpito delle acque alla piscina di Betzatha. Era fatale una decomposizione tra la fides qua creditur e la fides quae creditur, e quest'ultima precipitò in teo-

logia; la gnosi divenne quella fede che nel pensiero medioevale non solo è distinta e spesso in contrasto con la ragione, ma che ha anche bisogno di un assenso estrinseco che ad essa si sovrapponga e la potenzii. Il Cristo, che nel quarto evangelio condiziona il valore umano, poteva in conseguenza riapparire come trascendente: poteva esser risentito come un Eone estramondano che avvince a sè e dissangua l'umanità stessa: è il capovolgimento dell'esperienza cristiana in un pensiero anticristiano che ebbe nel secolo scorso la sua espressione classica in Bruno Bauer.

Inoltre, nel seno stesso della chiesa il quarto evangelio, secondo un motivo intrinseco allo spirito e alla lettera, poteva svolgersi e conchiudersi in una concezione strettamente contemplativo-sacramentale, e in essa pietrificarsi come avvenne nelle chiese orientali, che vedono il mistero, sentono lo spirito solo nei sacramenti ecclesiastici, e ivi lo contengono e lo incanalano. Questi sacramenti potevano depotenziarsi quanto più la vita sociale sfuggiva da essi, quanto più i sacramenti divenivano prerogativa esclusiva di un clero, man mano che l'eucaristia si trasformava da mistica unione dei credenti tra loro e col Cristo in perpetua riproduzione del sacrifizio del Cristo; il battesimo da entusiasmo d'adesione alla fede da parte del catecumeno si trasformava in rito iniziatico dell'infante, e così via. Ma dall'altra parte, specialmente nella chiesa occidentale dopo Agostino, il quarto evangelio agì più vastamente perchè conteneva pur sempre qualcosa del pathos romantico dello gnosticismo; fu fermento di religiosità individuale per una ricerca dell'azione di Dio nel proprio cuore, per un rinnovamento psicologico del dramma eterno del Cristo. Per questa via doveva concorrere, insieme con le lettere paoline, al moto della Riforma. E se, nella forma pura, l'interpretazione protestante non è l'interpretazione esegeticamente più esatta dell'evangelio, non per questo essa cessa dall'esserne un organico sviluppo.

Tutte queste sono le vie per cui ulteriormente prorompera la storia. Tutte sono condizionate da questo insufficiente equilibrio interiore della mistica giovannea. La vita cristiana e l'esperienza di valore che il mito giovanneo condiziona, sviluppandosi tenteranno sempre di rifare i fondamenti mal sicuri. Ma non è

nostro compito seguire, come si dice, la fortuna dell'evangelio nei secoli: ma, fermata complessivamente la funzione e il senso degli scritti della mistica entro la crisi gnostica del cristianesimo, ci conviene analizzare la tradizione di cui si vantan gli scritti, e di essi scrutar la struttura, per meglio intenderne la origine e i nessi con le forme affini.

PARTE II

I PROBLEMI DELLA TRADIZIONE E DELL'UNITÀ

I

GIOVANNI D'EFESO E GIOVANNI FIGLIO DI ZEBEDEO

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di leggere spregiudicatamente gli scritti mistici, e di cogliere ciò che essi volevano dirci, limitandoci a ricollegare i concetti loro a concetti e a forme religiose dell'epoca. Abbiamo veduto che, considerati sinteticamente, questi scritti hanno un significato e rappresentano un concreto indirizzo nella vita religioso-ecclesiastica degl'inizi del secondo secolo. Il processo critico ora ci porta a studiare la tradizione estrinseca di cui si fanno forti gli scritti giovannei, e ad analizzare attentamente la struttura interna loro, per vedere se, sotto la forma sintetica, non si riveli una forma più antica e un travaglio di tradizione: argomenti che da più di un secolo sono oggetto di acutissime e minutissime indagini di teologi, di storici e di filologi.

La chiesa accoglie, possiamo dire dalla seconda metà del secondo secolo, questi scritti come opere dell'apostolo Giovanni figlio di Zebedeo che li avrebbe dettati in Efeso, in tardissima età, dopo aver precedentemente pubblicato l'Apocalisse che va sotto il suo nome. Nella chiesa vi fu qualche oscillazione nell'accogliere l'Apocalisse e le ultime due lettere: l'evangelio, pare, non trovò serie difficoltà, tranne, all'epoca della controversia montanistica, l'opposizione di quei gruppi denominati da Epifanio Alogi (nemici del Logos) (1). Costoro contrastando con i seguaci

(1) Su questi avversari abbiamo pochi cenni in IRENEO, *Adv. haer.*, III, 11, 9, da EPIFANIO sono amplificati nella sezione LI del suo *Panarion*. Forse Eusebio si

di Montano, furon portati ad impugnare la credenza nel Paracleto e il libro che ne conteneva la promessa, poichè al Paracleto i Montanisti riconducevano la loro profezia.

La tradizione ecclesiastica sull'attivitá letteraria dello Zebediade la troviamo riassunta nella forma canonica e definitiva da Girolamo (*De vir. ill.*, 9) sulle orme di Eusebio:

« Iohannes apostolus, quem Iesus amabat plurimum, filius Zebedei, et frater Iacobi apostoli, quem Herodes post passionem Domini decollauerat, nouissimus omnium scripsit euangelium, rogatus ab Asiae episcopis, aduersus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui adserunt Christum ante Mariam non fuisse. Unde etiam compulsus est et diuinam eius natiuitatem edicere. Sed et aliam causam huius scripturae ferunt: quod cum legisset Matthaei, Marci, Lucae uolumina, probauerit quidem textum historiae, uera eos dixisse firmauerit, sed unius tantum anni in quo et passus est, post carcerem Iohannis historiam texuisse. Praetermisso itaque anno, cuius acta a tribus exposita fuerant, superioris temporis, antequam Iohannes clauderetur in carcerem, gesta narrauit, sicut manifestum esse poterit his qui diligenter quattuor euangeliorum uolumina legerint. Quae res et διαφωνίαν, quae uidetur Iohannis esse cum ceteris, tollit. Scripsit autem et unam epistolam (cuius exordium est: Quod fuit ab initium, quod audiuimus quod perspeximus oculis nostris et manus nostrae temptauerunt de uerbo vitae) quae ab uniuersis ecclesiasticis, et eruditissimis uiris probatur. Reliquae autem duae (quarum principium est: Senior electae dominae et natis eius, et sequentis: Senior Gaio carissimo quem ego diligo in ueritate) Iohannis presbyteri adseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur; et nonnulli putant duas memorias eiusdem Iohannis euangelistae esse; super qua re cum per ordinem ad Papiam auditorem eius uentum fuerit disseremus.

Quarto decimo anno secundam post Neronis persecutionem

---

avvaleva anche degli scritti d'Ippolito Romano in favore dell'Apocalisse e dell'evangelio, contro il presbitero Gaio. Come dimostra il LAGRANGE, *Ev. selon S. Jean*, 1925, p. LV ss., servendosi dei frammenti d'Ippolito conservati da Dionisio bar Ṣalibi, Gaio impugnava non solo l'Apocalisse, come appare da EUSEBIO, *H. ecc.*, III, 28, 1-2 e VI, 20, 3 ss., ma anche il IV evangelio. Il Lagrange cerca di ridurre al minimo l'importanza degli Alogi e d'escludere che essi fiorissero in Asia.

mouente Domitiano in Patmos insulam relegatus scripsit apocalypsin, quam interpraetatur Iustinus martyr et Hireneus. Interfecto autem Domitiano et actis eius ob nimiam crudelitatem a senatu rescissis, sub Nerua ⟨principe⟩ redit Ephesum ibique usque ad Traianum principem perseuerans totas Asiae fundauit et rexit ecclesias, confectusque senio et sexagesimo octauo post passionem Domini anno mortuus iuxta eandem urbem sepultus est » [1].

Ma i dati della tradizione, che nel passo di Girolamo paiono avere una certa consistenza e coerenza, si presentano sotto un altro aspetto quando noi li andiamo a rintracciare nelle fonti patristiche anteriori, da cui Girolamo li attinse.

Girolamo, come prima di lui Eusebio ed Ireneo, mostra una chiara tendenza a consolidare una tradizione non ben certa.

L'autore dell'Apocalisse (sia l'Apocalisse opera autentica o pseudepigrafica) designa sè stesso col nome di Giovanni, ma non assume affatto il titolo d'apostolo (1, 1, 4, 9).

Per lui gli apostoli — il collegio dei dodici — sono venerandi ricordi del passato (*Ap.*, 21, 14): « E il muro della città aveva dodici fondamenti, e su di essi i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello ». Gli apostoli sono alla base della Gerusalemme celeste.

L'autore scrive alle sette chiese d'Asia, come profeta che ha ricevuto un mandato dal Signore e dallo spirito: e come tale ha diritto al riconoscimento da tutte le chiese [2].

Non è escluso che il mistico numero delle sette comunità designi tutta la chiesa in senso già cattolico. Nulla mostra che il veggente sia il fondatore delle chiese d'Asia: chè certo prima di lui il cristianesimo in Asia era stato divulgato da Apollos, Aquila, Priscilla, Paolo. Questo precisamente era il ricordo che la chiesa d'Efeso suscitava in Ignazio vescovo d'Antiochia il quale si sofferma specialmente sul ricordo di Paolo (IGN., *Efes.*, 12). « Io so chi sono e a chi scrivo. Io son un condannato: voi avete trovato misericordia; io sono in pericolo: voi siete al sicuro. Siete il passaggio di coloro che son rapiti a Dio, compagni d'iniziazione di Paolo, il santificato, colui che ha reso testimo-

(1) Cfr. anche il *Prologus quattuor evangeliorum*, 8.
(2) Sui profeti nella chiesa antica cfr. SOHM, op. cit., p. 38 ss.

nianza, il beato: sulle cui orme possa io trovarmi, quando raggiungerò Iddio: di lui che in ogni lettera si ricorda di voi in Cristo Gesù ». Ignazio scriveva nell'età di Traiano; cioè quando, secondo la tradizione, lo Zebediade viveva in Efeso, o solo da poco era morto (1).

Dato il carattere encomiastico del passo d'Ignazio, il silenzio sull'altro grande apostolo, che dopo Paolo avrebbe operato proprio in quella chiesa, acquista un valore ben più grande di quanto, di solito, abbian gli argomenti *e silentio*.

Un'altra stazione della tradizione è Papias vescovo d'Ierapoli.

Il vescovo di Ierapoli da Ireneo è fatto coetaneo di Policarpo di Smirne morto martire quasi nonagenario verso il 155 d. C. Il vescovo ierapolitano scrisse, dopo il regno d'Adriano, cinque libri intitolati Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσις, di cui pochi frammenti ci son pervenuti, conservati da Ireneo, Eusebio e dalla posteriore tradizione patristica. Papias è un collezionista di tradizioni evangeliche. Oltre gli evangeli scritti egli vagheggia una specie di Mishna cristiana in contrasto coll'opinione, che già doveva essere in corso, degli evangeli scritti come retaggio degli apostoli e in certo modo loro surrogato. Papias crede nella « parola viva ». « Non sarò pigro ad esporti quanto dagli anziani (πρεσβύτεροι) ho bene appreso e ben ricordo, insieme con le esplicazioni, dandoti assicurazione della loro verità. Non, come i molti, io mi sono rallegrato di quelli che molto parlano, ma di coloro che insegnan cose vere, nè di coloro che ricordano estranei precetti, ma di coloro che ricordano i precetti dati dal Signore alla fede, e che provengono dalla stessa verità. Se mai veniva qualcuno che avesse praticato coi più antichi, io li interrogavo sui discorsi dei più antichi; che cosa avesse detto (εἶπεν) Andrea o Filippo o Tomaso o Giacomo o Giovanni o Matteo, o qualsiasi altro dei discepoli del Signore: e che cosa dicono Aristione e l'anziano (πρεβύτερος) Giovanni discepoli del Signore. Ritenevo

(1) Da recente il DELAFOSSE, *Ignace d'Antioche, Lettres*, s. a. è tornato ad impugnare l'autenticità delle sette lettere: non credo però che il Delafosse giunga a distruggere l'opera di consolidamento delle ignaziane compiuta dalla critica precedente, e, sopra tutti, dal Funk.

che non tanto mi giovasse il contenuto dei libri quanto la tradizione della parola viva e presente ».

Il passo di Papias è riportato da Eusebio subito dopo aver riprodotto l'opinione d'Ireneo (*adv. haer.*, v, 33, 4) su Papias. Ireneo infatti, dopo aver riportato un passo millenaristico sulla fruttificazione favolosa della terra nel regno di Dio « quem ad modum presbyteri meminerunt, qui Ioannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quem ad modum temporibus illis docebat dominus », conferma: « Queste cose anche Papias, ascoltatore di Giovanni, che fu amico di Policarpo, uomo antico, le conferma per iscritto nel quarto dei suoi libri. Compose infatti cinque libri ».

Se si legge attentamente il passo d'Eusebio, risalta una sottile polemica contro Ireneo. Eusebio cita, sì, il vescovo lionese che senz'altro fa di Papias un discepolo di Giovanni; ma soggiunge subito: « Questo dice Ireneo. Per vero (αὐτός γε μήν) lo stesso Papias nel proemio dei suoi libri non mostra affatto d'essere stato ascoltatore e d'aver conosciuto di persona i sacri apostoli, ma attesta d'aver appreso le cose della fede da coloro che ebbero pratica con essi, con le parole che dice » (1), e segue la citazione del proemio di Papias. Da questa citazione Eusebio trae come conseguenza che Papias fa distinzione fra l'apostolo e il presbitero collocato dopo Aristione « sì che anche perciò si dimostra vera la indagine di coloro che dicono che in Asia vi sono stati due dello stesso nome e che in Efeso vi son due tombe ed ognuna ancora adesso è detta di Giovanni. E a ciò conviene prestar attenzione: è verosimile che il secondo, se non si ritiene il primo, abbia veduto l'Apocalisse che va sotto il nome di Giovanni » (2).

Eusebio ammette che lo Zebediade sia stato in Efeso e vi abbia scritto l'evangelio e concede che Papias abbia personalmente praticato con i presbiteri Aristione e Giovanni.

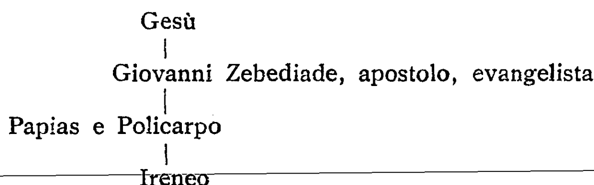
« E Papias stesso che ora ce lo rivela, confessa che le parole degli apostoli egli le ha ricevute da coloro che li avevano se-

(1) Eusebio, *H. ecc.*, III, 39, 1-4.
(2) III, 39, 6.

guiti: ma dice d'essere stato ascoltatore di Aristione e del presbitero Giovanni. Certo più volte, citandoli per nome, raccoglie nei suoi scritti le loro tradizioni » [1].

A rigore il citato proemio di Papias non afferma affatto che Papias abbia avuto dirette relazioni con Aristione e il presbitero Giovanni [2]; ma soltanto mediate; nè a stabilire il diretto rapporto basta — come ritiene Eusebio — la diretta citazione che noi troviamo in vari frammenti di Papias: καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν. Papias poteva richiamarsi al presbitero saltando anche l'ultimo anello della tradizione ritenendosi « certo della verità » dei detti riportati.

In sostanza Eusebio, con molto accorgimento, vuole distruggere la catena di tradizione accreditata di Ireneo e che continuò ad aver molto corso nella patristica:



Eusebio insiste: Papias nel proemio ci parla di due e non di un solo Giovanni; egli ha praticato con Giovanni il presbitero non con l'apostolo.

La velata polemica si spiega con la posizione di Eusebio nei riguardi dell'Apocalisse. Per lo storico di Cesarea l'Apocalisse se non addirittura — come in qualche punto ammette — scritto contestato (ἀντιλεγόμενον) è un'opera di malsicura e dubbia apostolicità. Egli propende per l'ipotesi di Dionisio vescovo d'Alessandria (m. nel 265), il quale mitigando l'interpetrazione di Gaio di Roma — che attribuiva l'Apocalisse all'eretico Cerinto — la riteneva opera di Giovanni il presbitero: solo l'evangelio sarebbe stato dell'apostolo. E a conferma Dionisio citava

(1) III, 39, 7.

(2) Anche il LAGRANGE, op. cit., p. XXX, par rilevare quest'eccesso dell'interpretazione d'Eusebio.

il fatto che in Efeso si mostravano due tombe diverse di Giovanni [1]. Eusebio, con la citazione testuale del proemio di Papias, vuole riaprir la via all'ipotesi di Dionisio d'Alessandria ostacolata dall'interpetrazione di Ireneo. Inoltre Eusebio sminuiva il prestigio di Papias seguace di idee escatologiche millenaristiche affini dell'Apocalisse; ribadiva: Papias non era un ascoltatore dell'apostolo evangelista, bensì del presbitero. Ma ottenuto questo risultato Eusebio vuole arrestarsi. Rifugge dall'allargare la breccia. Per lui l'apostolo Zebediade è stato in Efeso e vi ha scritto l'evangelio; concede che Papias abbia avuto diretti rapporti con il presbitero. Non vede, o non vuole vedere, che con la distinzione dei due Giovanni da lui propugnata, la dimora in Efeso del figlio di Zebedeo rimane campata in aria, e che le parole di Papias non portano affatto a stabilire una dipendenza diretta del vescovo di Ierapoli dal presbitero. Infatti il maggior puntello per la tradizione dell'apostolo in Efeso è l'origine efesia dell'Apocalisse. E se Papias ebbe direttamente o indirettamente rapporti con Giovanni il presbitero dimorante in Efeso, chi ci costringe a ritenere che da fonte efesia gli venissero le tradizioni dello Zebediade? Papias andava cercando le tradizioni anche di apostoli che non avevano mai soggiornato in Efeso.

Così, riportando in un primo piano la diretta testimonianza di Papias, contro la ricapitolazione corrente d'Ireneo, Eusebio rimette in luce difficoltà non lievi circa la dimora dell'apostolo in Efeso: su di esse si era invece inclini — lo mostra l'esempio di Ireneo — a sorvolare. Date queste difficoltà che emergevano contro tesi che gli stavano a cuore, non ci sorprenderemo se Eusebio non ci lumeggia a sufficienza i rapporti fra Papias e gli scritti giovannei. Dai libri di Papias Eusebio trasceglie alcuni episodi e tradizioni: quello sull'apostolo Filippo e le quattro figlie

(1) Cfr. EUSEBIO, *H. ecc.*, VII, cc. 24-25. Dionisio ed Eusebio sono maltrattati dagli storici tradizionalisti come coloro che per un loro fine polemico avrebbero creato il fantasma del presbitero (cfr. ZAHN, *Das Johannes-evangelium* 5-6, 1921, p. 15; DON CHAPMANN presso LAGRANGE, op. cit., XXXI, e lo stesso LAGRANGE, — pp. XXXIII e XXXVIII, — che pure deve riconoscere l'esistenza d'un presbitero Giovanni). L'interesse speciale di Dionisio e di Eusebio non inficia però il fatto che essi vedessero bene la confusione di due distinti personaggi nella tradizione d'Ireneo.

profetesse insediati in Ierapoli e dei miracoli a loro attribuiti; di Giusto Barsabba che ingoia senza danno un potente veleno: dei detti non scritti di Gesù riportati dal vescovo ierapolitano e delle tradizioni sul regno millenario e corporeo, chè Papias, dice Eusebio, avrebbe materialisticamente frainteso, per la sua piccolezza di mente, le tradizioni apostoliche e soffocato lo spirituale nell'involucro simbolico; e si sarebbe reso responsabile del pervertimento millenaristico di molti fra gli altri, d'Ireneo. In seguito Eusebio riporta i due detti del presbitero Giovanni sugli evangeli di Marco e di Matteo, e conclude la sezione su Papias ricordando che Papias si serve delle testimonianze (κέχρηται... μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως) della I di Giovanni e della I di Pietro, e che riporta la storia contenuta nell'evangelio secondo gli Ebrei, di una donna accusata di molti peccati di fronte al Signore (probabilmente la pericope dell'adultera) (1).

Dai passi eusebiani rimane scarsamente lumeggiato il nesso fra Papias e il quarto evangelio. Papias lo conosceva e lo riteneva scritto apostolico? La citazione della I lettera di Giovanni è argomento sufficiente per affermare la dipendenza di Papias dagli scritti, o poteva suscitare gli stessi dubbi che, vedremo, ci lascia la citazione apparentemente letterale che ritroviamo nella lettera di Policarpo? Probabilmente Papias non parlava esplicitamente dell'evangelio. Qualche sfumatura giovannea però traspira dal prologo di Papias: Gesù è chiamato la verità stessa: l'ordine con cui sono citati gli apostoli: Andrea, Pietro, Filippo, Tomaso, ricorda l'ordine del IV evangelio: la precedenza di Andrea su Pietro ricorda il passo dell'evangelio 1, 40-43, in cui è Andrea che annunzia al fratello la manifestazione del Messia. Dalle citazioni di Andrea di Cesarea dobbiamo ritenere che Papias conoscesse anche l'Apocalisse giovannea (2).

Il singolare poi è questo. Papias fa confusione fra due personaggi distinti: per lui l'evangelista Filippo è tutt'uno con l'apostolo: dagli *Atti* invece sappiamo che il Filippo che faceva

(1) III, 39, 8-17.
(2) *Praef. in Apoc.*; in *Patr. Graec.*, 106, 217.

parte del collegio dei sette (a lui veniva attribuita la missione in Samaria, la conversione dell'eunuco etiope e nell'ultima parte degli *Atti* lo troviamo col titolo d'evangelista, cioè missionario di grado inferiore agli apostoli, stabilito in Cesarea di Palestina e circondato da quattro figlie profetesse) (1) è un personaggio distinto dall'apostolo Filippo incluso nei cataloghi dei dodici. Abbiamo cioè un procedimento simile a quello che, secondo Eusebio, era successo per i due Giovanni: cioè due personaggi omonimi sarebbero stati confusi insieme e l'inferiore in dignità sarebbe stato risolto in quello più elevato (2). Papias, che scinde i due Giovanni, confonde insieme i due Filippi. Si trattava di una leggenda della chiesa d'Ierapoli.

La distinzione dei due Giovanni trova una conferma in un altro frammento di Papias. Un passo di Filippo Sidetes nel codice Barocciano 142, e un passo del *Chronicon* di Giorgio Hamartolós, attestano che Papias nel secondo libro della sua opera parla dell'apostolo Giovanni e di suo fratello Giacomo morti martiri per opera dei Giudei (3). Per quanto il passo di Filippo Sidetes nella prima parte cerchi di riassumere e di accordare la tradizione patristica di Ireneo con quella d'Eusebio, respingendo il millenarismo dell'uno, e il tentativo dell'altro d'escludere l'apostolicità dell'Apocalisse, la notizia: « Papias nel secondo libro dice che Giovanni il teologo, e Giacomo suo fratello furono uccisi dai Giudei » si distacca completamente dai riassunti di Papias fatti da Ireneo e da Eusebio: la fonte è diversa. Se furono uccisi dai Giudei, ciò per Giovanni non potè avvenire in Efeso città dell'impero dove i Giudei non avevano una tale autorità,

(1) Cfr. *Atti*, 6, 5; 8, 5 ss.; 8, 26 ss.; 21, 8. Nella leggenda apostolica Filippo ha qualche somiglianza con Giovanni: è raccoglitore dei misteri e segretario dei discorsi. Cfr. *Pistis Sophia*, c. 42, p. 44.

(2) L'obbiezione del LAGRANGE, p. XXXVIII che i due Filippi appartengono alla stessa generazione, è sofistica. Chi ci attesta che il presbitero, autorità di Papias, non fosse dell'età apostolica?

(3) Codice Barocciano, 142, frammento edito da C. DE BOOR, *T. U.*, v. 2, 1888, p. 170; framm. del Cod. Coisliniano, 305, contenente il *Chronicon* di Georgios Hamartolòs, edito per la prima volta da H. NOLTE, *Theol. Quartalschrift*, 44, 1862, p. 466 ss. Cfr. l'edizione dei frammenti di Papias in *Die Apostoliche Väter*, ed. Bihlmeyer, 1924, pp. 138-9.

ma in Palestina, e, secondo ogni verosimiglianza, prima del 70 (1). L'abbinamento con la morte di Giacomo rende più attendibile la simultaneità, verso il 44, ai tempi d'Erode Agrippa.

La notizia si ricollega a un passo famoso della tradizione sinottica: la profezia di Gesù ai due figli di Zebedeo: — « Non sapete quel che chiedete. Potete bere la coppa ch'io bevo, o farvi battezzare del battesimo di cui vengo battezzato? — Quelli dissero: — possiamo. — Allora Gesù disse loro: — Berrete la coppa ch'io bevo, e sarete battezzati del battessimo di cui sono battezzato — » (2). (*Mc.*, 10, 38-39). Emerge quindi sugli Zebediadi una tradizione del tutto divergente dalla leggenda efesia.

Già verso il 70 d. C., quando appariva l'evangelio secondo Marco, era tradizione che i due fratelli, i figli del tuono, eran morti martiri per mano dei Giudei. La tradizione non si spense subito. I più antichi martirologi pongono la commemorazione degli Zebediadi il 27 dicembre: immediatamente dopo il protomartire Stefano: sono inclusi tra le primizie del martirio (3). Afraate nella 21ª omilia cita come martiri solo quattro apostoli, Pietro, Paolo, Giacomo e Giovanni; l'eretico Eracleone non includeva Giovanni nell'elenco degli apostoli morti di morte naturale (4).

---

(1) Sugli impedimenti che l'autorità romana poneva alle persecuzioni dei Giudei contro i Cristiani, cfr. GIUSTINO MARTIRE, *Dial.*, 16.

(2) Il LAGRANGE, op. cit., XXXIX s., tenta un'esegesi sforzata del passo, per sfuggire all'interpretazione del martirio. Invece il martirio, la morte per la fede, doveva nel primitivo cristianesimo esser convenzionalmente designata come cibo eucaristico, banchetto. Tale è il senso della risposta del Cristo giovanneo ai discepoli che gli offron da mangiare: la morte redentrice è il suo cibo (4, 32); la martire Agatonice (*Acta Carpi, Papyli, Agath.*, 42) considera il martirio un banchetto eucaristico: nello stesso ambito eucaristico si svolge la visione del martirio in Ignazio (*Rom.*, 4) e del *Mart. di Policarpo*, 14, 2. Il battesimo, dall'interpretazione paolina in poi, includeva l'idea della morte. Tutto il materiale sulla morte degli Zebediadi è stato illustrato mirabilmente dallo SCHWARTZ nella memoria *Ueber den Tod der Söhne Zebedäi*, in *Abhandlungen der Götting. Gesell der Wiss.*, 1904, e in *Z. N. W.*, 1910, p. 89 ss., *Noch einmal der Tod der Söhne Zebedäi*, in risposta a F. SPITTA, che nella stessa rivista (1910, p. 39 ss.) aveva cercato di confutarne i risultati.

(3) Cfr. H. LIETZMANN, *Die drei ersten Martyrologien*, 1911: il martirologio siriaco pel 27 dicembre pone il martirio degli apostoli Giovanni e Giacomo. Il martirologio cartaginese ha una forma già modificata, per rispetto alla leggenda efesia di Giovanni: il 27 dicembre pone « . . . sancti Iohannis Baptistae et Iacobi, quem Herodes occidit ».

(4) Cfr. il passo d'ERACLEONE riportato da CLEMENTE AL., *Strom*, IV, 9, 71, ove di Matteo, Filippo, Tomaso e Levi si dice non ebbero a testimoniare il Cristo.

Questa tradizione, forte di una profezia di Gesù, poi si riverbera sulla leggenda di Giovanni vecchio in Efeso: e si cerca in diversi modi d'inserire il martirio nella versione efesia. Allora si cerca d'identificare il martirio profetato da Gesù con la relegazione del vecchio d'Efeso in Patmos o si narrava di Giovanni immerso in Roma, per ordine di Nerone, in una caldaia d'olio bollente e uscito miracolosamente salvo (1). La divergenza fra le due versioni culmina però nella serena morte che la leggenda efesia attribuisce al vecchio Giovanni. Si era formata la credenza ch'egli non sarebbe morto: che vivente sarebbe stato sorpreso dalla παρουσία del Cristo. Invece giunto al termine della sua vita egli stesso si sarebbe fatto scavare la fossa, e distesosi dentro, vi sarebbe serenamente spirato (2).

Questo divario nella figurazione della fine, questo obliterare non solo il martirio dell'apostolo, ma anche una profezia attribuita a Gesù, mostra che, proprio come nel caso di Filippo, un secondo personaggio fu, più o meno volutamente, confuso col primo a formare una specie d'ippocentauro. Ciò non deve maravigliare nella credenza cristiana primitiva. O non racconta la tradizione sinottica che anche in Gesù si voleva vedere o Giovanni il Battista redivivo, o Elia ritornante prima del giudizio? Nel Giovanni d'Efeso abbiamo, non, come in molte altre leggende apostoliche, il tentativo d'inserire con un viaggio o un altro evento qualsiasi, un rapporto speciale fra una chiesa e un apostolo, entro lo schema della tradizionale vita dell'apostolo, bensì un tentativo di correggere e modificare lo schema stesso (3).

---

(1) ORIGENE, t. XVI, 6 *in Mat.*, considera martirio la relegazione in Patmos; TERTULLIANO, *De praescr haer.*, 36, parla della caldaia d'olio bollente.

(2) *Acta Joh.*, 115.

(3) Per questo motivo ritengo inaccettabile e l'ipotesi del BACON (op. cit., p. 157 ss. e in *Z. N. W.*, 1911, p. 176 ss.) che il presbitero sia un personaggio palestinense mai vissuto in Efeso e fatto garante d'uno scritto pseudoepigrafico, l'Apocalisse, e lo scetticismo dell'OVERBECK (*Johannesev.*, 1911, p. 212) diffidente per l'uso apologetico che del presbitero si è fatto da parte del Harnack. Qualcosa deve spiegare non solo il sorgere della leggenda di Giovanni d'Efeso, ma anche il fatto che questa leggenda osi contraddire una tradizione già accreditata e la profezia del Signore sul martirio dello Zebediade: doveva trattarsi di una personalità rilevata. Nè il fatto che l'apocalisse è una silloge di più antiche rivelazioni, esige come conseguenza che sia fittizia la personalità del profeta ispirato. Il quale invece (*Ap.*, 10, 8 ss.) accenna in qualche modo a

Secondo ogni probabilità, la leggenda efesia di Giovanni è anteriore all'evangelio giovanneo. Le tracce appaiono nell'autore del terzo evangelio e degli Atti.

L'evangelio di Luca cancella completamente l'episodio della profezia di Gesù agli Zebediadi. E la frase con cui gli Atti accennano alla morte di Giacomo (12, 2) è tortuosa: Erode Agrippa: ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ. Perchè designar Giacomo, invece che col ben noto patronimico, col richiamo al fratello? Secondo ogni probabilità l'autore rimaneggiava una fonte che diceva: Ἰάκωβον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἰωάννην.

Inoltre l'autore degli Atti trasferisce dopo la morte di Giacomo, al c. 15, il convegno di Gerusalemme, mentre nella fonte esso doveva aver posto al c. 11. Dato questo spostamento, egli non osa mettere tra i protagonisti delle trattative Giovanni, che invece, secondo la testimonianza di Paolo, vi ebbe gran parte.

L'autore doveva sapere che in quel momento della sua cronologia, Giovanni era già stato ucciso da Erode Agrippa. Viceversa è accentuata la parte di Giovanni nei capitoli iniziali degli Atti. Giovanni è posto costantemente a fianco a Pietro, e lo segue come ombra muta: abbiamo quasi un preludio del silenzioso discepolo prediletto a fianco di Gesù. Come ha dimostrato lo Schwartz, il nome di Giovanni fu aggiunto a ingrandir la parte di quest'apostolo.

L'ultimo autore degli Atti è quindi entro l'orbita della leggenda efesia, senza tuttavia affermarla esplicitamente: cancella però i ricordi del martirio e amplifica la parte dello Zebediade

questa sua attività libresca, (l'ingoiamento del libro profetico). Non sussiste necessità alcuna di distinguere dall'ispirato un editore; tanto più che così non si spiegherebbe l'assenza di ogni titolo (apostolo o presbitero) al nome di Giovanni. L'apocalisse è un documento della profezia protocristiana, gravata dalla letteratura escatologica. È inutile perciò anche la distinzione, avanzata da taluni critici, fra Giovanni il presbitero e il veggente. Invece è arbitraria, e, come osserva giustamente l'Overbeck, dominata dalla fissazione di lasciare il nome di Giovanni in testa all'evangelio, l'ipotesi del HARNACK (*Geschichte der altchr. Lit.*, v. *II, Chronol.*, p. 659 ss., *Mission und Ausbreit.* [4], p. 87) che apocalisse evangelio e lettere risalgano al presbitero, dietro cui ondeggerebbe l'autorità dell'apostolo. La stessa tesi unitaria sostiene il BERT, op. cit., pp. 59 ss., 121 ss., il quale però preferisce attribuir tutto all'apostolo, salvo negare ogni valore storico all'evangelio.

e non osa tener distinti i due Giovanni come fa per i due Filippi. Questo riguardo fa inclinare per un'origine efesia degli Atti. Viceversa, Papias, ierapolitano, mantiene confusi i due Filippi e distingue Giovanni il presbitero da Giovanni apostolo.

Non c'è bisogno d'intendere le esitanze e i riguardi degli Atti come interpolazione secondaria derivante dal quarto evangelio: si spiegano benissimo nell'autore definitivo degli Atti in dipendenza da una leggenda locale di Efeso. In conclusione, tutto fa ritenere che un personaggio di grande influenza e prestigio, chiamato Giovanni, operò in Efeso sullo scorcio del primo secolo. Dopo la sua morte si cercò d'identificarlo con il figlio di Zebedeo, per quanto non fosse spenta la tradizione sulla fine sanguinosa dello Zebediade, per quanto il personaggio efesio fosse noto con l'epiteto di presbitero, il qual titolo più che una funzione nella chiesa (poteva però di fatto includerla) indicava un testimonio di tempi passati, depositario di tradizioni apostoliche.

Per molti rispetti colui che si presenta autore dell'Apocalisse risponde a queste condizioni. È un profeta cristiano, che in virtù del suo carisma controlla e ammonisce le chiese d'Asia e giudica dell'ortodossia o meno dei diversi indirizzi. Raccoglie un *corpus* di tradizioni apocalittiche e le riordina, ma si sente investito dallo spirito, e la *summa* apocalittica dev'esser l'edizione definitiva — *ne varietur* — della speranza giudaico-cristiana. Il suo greco barbarico tradisce l'uomo d'origine giudaico-palestinense.

Il rilievo d'un tale profeta spiegherebbe la miscela delle tradizioni.

Le dicerie correnti nel periodo della sua decrepitezza, l'ammirazione di chi lo guardava da lontano, poterono benissimo produrre dopo la sua morte il convincimento che il presbitero palestinense fosse effettivamente un discepolo del Signore, l'apostolo figlio di Zebedeo.

Qualche incertezza potè continuare a sussistere tra le persone meglio informate nelle chiese circonvicine (esempio Papias), ma il resistere alla tendenza leggendaria popolare poteva creare difficoltà e imbarazzi: e la leggenda poi coincideva con gli interessi della chiesa d'Efeso. Nasceva così l'arrendevolezza che noi sorprendiamo nell'autore degli Atti.

Chiarita in questi termini la questione di Giovanni in Efeso, ritorniamo a Papias. Egli conosceva l'Apocalisse: non sappiamo però a chi l'attribuisse: non al presbitero, perchè Eusebio non avrebbe esitato a valersi della sua testimonianza per isvalutar il libro del veggente di Patmos: non all'apostolo, perchè l'attribuzione al presbitero caldeggiata da Dionisio d'Alessandria e da Eusebio sarebbe rimasta senza base. Pare che Papias usasse la I di Giovanni, par che conoscesse l'evangelio. Ma è ben difficile che riferisse un qualsiasi giudizio su di esso, perchè altrimenti Eusebio lo avrebbe riportato come quelli su Marco e Matteo, se fosse stato favorevole all'apostolicità del IV evangelio: se fosse stato contrario (nel quarto secolo l'evangelio giovanneo era la pietra angolare di tutta la teologia cristiana ed era superiore ad ogni dubbio) l'avrebbe riportato a screditar maggiormente Papias che non godeva le sue simpatie.

Questo silenzio di Eusebio non è di piccola importanza per giudicare di un altro documento che parrebbe conservare una testimonianza di Papias su Giovanni. Un prologo al quarto evangelio, che probabilmente è traduzione di un prologo greco, dice:

« Incipit argumentum secundum Iohannem. Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus discipulus Iohannis carus in exotericis [= exegeticis?] id est in extremis quinque libris retulit.

Descripsit vero Evangelium dictante Iohanne recte. Vero Martion haereticus cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus qui in Ponto fuerunt » (1).

Possiamo rintracciare un frammento autentico di Papias in tutto questo guazzabuglio? Papias che avrebbe scritto come segretario di Giovanni, Giovanni che sarebbe vissuto sino alla età di Marcione (c. 140 d. C.,) sono incongruenze evidenti. L'ul-

---

(1) Nel cod. Vatic. Al. 14, del secolo IX, pubblicato per la prima volta dal THOMASIUS nel 1747.

timo episodio non è che il trasferimento a Giovanni dell'aneddoto narrato da Ireneo: di Marcione che presentatosi con commendatizie a Policarpo di Smirne, sarebbe stato ributtato, perchè in lui il santo vescovo avrebbe riconosciuto il primogenito di Satana (1). Papias che scrive sotto dettato l'evangelio è poi un rifacimento dell'episodio degli Atti apocrifi di Giovanni, in cui l'apostolo detta l'evangelio a Procoro (2). Nè, a ritenere autentica e primitiva solo la prima parte, (fino a *retulit*), come vorrebbero parecchi critici, la testimonianza acquista credito. Non solo il titolo dell'opera di Papias è inesatto, ma anche la citazione: « negli ultimi cinque libri », mentre noi sappiamo che l'« Esegesi » era di solo cinque libri, non dà affidamento. Insomma tutta la notizia ha l'aspetto di una citazione di seconda mano, e d'un'amplificazione del passo d'Ireneo su Papias. Inevitabilmente, la prima parte del prologo si salda con la seconda.

L'atteggiamento incerto di Papias, che probabilmente conosceva l'evangelio ma non ne parlava esplicitamente, noi lo riscontriamo anche in quasi tutti gli scrittori cristiani fin verso la metà del secondo secolo. Sentiamo nella letteratura cristiana qualcosa di giovanneo: in un primo momento ancora indistinto. Talora rimane problematico se certe sfumature siano riflessi dell'evan-

(1) *Adv. haer.*, III, 3, 4.

(2) *Acta Joh.*, ed. ZAHN, 1880, p. 154 ss.: il CORSSEN, *T. U.* XV, 1, p. 116 s. e *Z. N. W.*, 1901, p. 224, ha dimostrato la priorità della leggenda di Procoro. La conoscenza del IV evangelio da parte di Papias verrebbe convalidata se si accettasse l'opinione del HARNACK, *Chron.*, p. 334 ss.; del CORSSEN, studio sopra citato, *Z. N. W.*, p. 214 ss. e del HEITMÜLLER, *Z. N. W.*, 1914, p. 200, che nei passi dove Ireneo cita i presbiteri, si riferisca a passi dell'opera di Papias. In queste tradizioni attribuite ai presbiteri si ritrovano elementi giovannei. Similmente un passo di uno scrittore armeno del XII secolo, Vardan Vardapet, pubblicato nel 1894 dal Conybeare, cita Papias per chiarire che cosa fosse l'aloe, con probabile riferimento a *Gv.*, 19, 39. Pure avendo tali ipotesi una certa suggestione, poichè riducono ad una sola sorgente, Papias, le tradizioni dei presbiteri, non è però eliminato il dubbio che i presbiteri citati da Ireneo e il Papias citato da Vardan Vardarpet siano autorità consimili al vescovo Turpino dei poemi romanzeschi. Così pure dalla testimonianza del presbitero su Matteo e Marco si è tentato di dedurre una tendenziosità pro o contro il IV evangelio. Mentre molti, (fra gli altri il Loisy nella prima edizione), vedono nei giudizi in questione un preludio all'apologia dell'evangelio giovanneo, come quello che è più completo, altri, per esempio lo SCHWARTZ, *Ueber den Tod...*, p. 245, vi scorgono una difesa dei sinottici minacciati dalla preponderanza del IV evangelio. La possibilità di dedurre due affermazioni contrarie mostra i rischi di tale argomentazione.

gelio, o non rappresentino atteggiamenti e sentimenti diffusi, dai quali dovettero scaturire gli scritti mistici. In un momento successivo le tracce dell'evangelio e delle lettere divengono più evidenti, ma le risonanze non sono mai piene, le citazioni non hanno il rilievo d'autorità delle citazioni degli altri evangeli. V'è l'ombra di una dubbiezza.

Negli scritti più antichi dei così detti padri apostolici, le citazioni giovannee sono dubbie, invece le citazioni degli altri evangeli, se non stanno senz'altro alla pari come scrittura sacra con il Vecchio Testamento, valgono quanto esso per il loro contenuto: i precetti e i detti del Signore.

Nella *Didachè* i contatti mancano; là dove si sono voluti scorgere, p. es., nelle preghiere eucaristiche, il rapporto è inverso. La prassi eucaristica della *Didachè*, nel suo evidente arcaismo dev'essere considerata (nell'esaltazione della unità e della piena gnosi degli eletti), quale punto di partenza per gli sviluppi giovannei. (*Didachè*, 9, 4 e 10, 2; *Giov.*, 11, 52; 17, 11). Gli accenni all'anticristo (*Did.*, 16, 4) sono da considerarsi documento della credenza comune da cui attingono le lettere giovannee [1].

La lettera della chiesa romana ai Corinzî (la così detta I di Clemente) è fuori dall'orbita del IV evangelio e probabilmente è anteriore. Nei passi d'intonazione liturgica emerge una cristologia più arcaica incentrata nella figurazione di Gesù servo (παῖς) di Dio. Questa teologia di Gesù uomo di Dio è lo sfondo e il presupposto su cui grandeggia la cristologia giovannea.

---

(1) A proposito dell'anticristo, colgo l'occasione per correggere qui un grosso svarione di stampa incorso nel mio articolo *Anticristo* nell'*Enciclopedia italiana*, v. III, p. 472, c. 2. Un periodo, che nel manoscritto suonava: « Un fatto conferma che il mito giudaico-cristiano ha subito l'influenza iranica: il mito dell'anticristo poggia tutto sull'antitesi di bene e di male, ed ha perciò un carattere etico che lo differenzia dall'ingenuità del mito naturistico babilonese », è stato dai correttori di bozze, per uno strano disordine, deformato così: « Un elemento giudaico cristiano differenzia l'anticristo dalla concezione iranica: ed è che esso poggia tutto sull'antitesi di bene e di male ed ha perciò un carattere etico che supera l'ingenuità del mito naturalistico babilonese ».

Così pure nella voce *Apostolo* della stessa *Enciclopedia* (v. III, p. 709, col. I) è caduto via un lungo brano sul conflitto apostolico: e ciò altera profondamente le mie vedute sull'argomento.

La dottrina ecclesiologica del documento romano, nella sua grandiosità solida, relativamente serena, non contratta in lotta con gli eretici, ci fa conoscere la fortezza contro cui urtava l'eresia gnostica, e la precipua condizione perchè un pensiero gnosticizzante venisse accettato: che esso cioè assorbisse e motivasse teologicamente l'arcano mistero della chiesa.

Anche gli spunti che essa contiene, sull'amore e sul comandamento d'amore, non hanno nessuna evidente dipendenza nè dall'evangelio nè dalla I di Giovanni. Sono una fase intermedia fra l'inno all'amore della I lettera di Paolo ai Corinzî e il discorso d'addio del Cristo giovanneo.

All'atmosfera dell'evangelio ci avviciniamo di più con le sette lettere che Ignazio d'Antiochia scrisse, forse verso la fine del primo decennio del secondo secolo, sulla via del martirio.

Le sfumature e gli accenti giovannei sono frequenti nella convulsa mistica del martire, il cui pensiero è tutto contratto nell'idea dell'unione col Cristo.

Per lui l'unione mistica col Cristo si identifica con la sviluppata ecclesiologia. Ha sapore giovanneo l'accenno al pleroma di Dio che coincide e col Cristo e con la chiesa (*Efes.*, salutazione). Il lirismo dell'unità ecclesiastica come armonia e coro all'unisono col Cristo, è più prossimo a quello dell'evangelio che a quello paolino: è dedotto non dalla concezione organica del corpo di Cristo, ma, per simmetria ed analogia, dalla misteriosa unità del Figlio col Padre (*Magnes.*, c. 7). Inoltre i gradi dell'unificazione ecclesiastica: esser nella γνώμη dell'episcopo, che è nella γνώμη del Cristo, che è nella γνώμη del Padre può parere svolgimento di un motivo del IV evangelio con l'aggiunzione di un nuovo anello intermedio; l'episcopo: per quanto il termine γνώμη sia ben più debole di λόγος. (*Efes.*, 3, 2). La cristologia segna un distacco deciso da quella liturgico-arcaica degli Atti degli Apostoli, dei Sinottici, della Didachè, della I di Clemente, su Gesù servo di Dio.

Ignazio afferma — con vigore giovanneo — che Gesù Cristo è « il Dio nostro ». Conosce anche lui un'incarnazione del Logos. Il Cristo era prima dei secoli: in ultimo si rivelò. (*Magn.*, 6, 1). Ma questa promanazione del Cristo dal Padre ha basi più late

che in Giovanni: è affine a tesi gnostiche: « unico è Iddio che si è rivelato mediante Gesù Cristo il figlio suo, che è la sua parola che procede dal silenzio che in tutto piacque a chi l'inviò ». (*Magn.*, 8, 2). A prescinder però da quest'accenno al silenzio (Σιγή) che affiora come eone nel pleroma nei sistemi gnostici, l'unisono di Cristo e Dio Padre è molto prossimo a quello giovanneo: il Signore non fece nulla senza del Padre essendo con lui unità: Gesù Cristo è l'unico che procede dal Padre e in lui ritorna: egli è l'unico maestro, il nuovo fermento. La sua passione è istantaneamente la stessa nostra risurrezione. Realmente egli ridestò sè stesso (1).

La polemica antidocetistica non è meno veemente che nella I lettera di Giovanni. Chi rinnega la corporeità del risorto è il procuratore della morte e non della verità (*Smir.*, 5, 1). L'incarnazione è ribadita audacemente nelle sue paradossie e antinomie, sì da ricordare la parte notevole che nell'evangelio han le antinomie e le παροιμίαι oscure: e da precorrere le formulazioni dogmatiche dei grandi concilii. Anzi l'audacia lirica dei paradossi ha fatto ritenere che in quell'entusiasmo noi abbiamo un tema d'inni liturgici: i quali a loro volta posero alla teologia i problemi da dimostrare:

v'è un unico medico della carne e dello spirito
generato e ingenerato,
Dio incarnato,
nella morte vita vera,
e nato da Maria e da Dio;
prima sofferente e di poi impassibile:
Gesù Cristo il Signor nostro.

(*Ef.*, 7, 2).

Attendi colui che è sopra del tempo,
che è senza tempo,
l'invisibile che per noi s'è fatto visibile;
l'intangibile, l'impassibile, che per noi s'è fatto passibile,
colui che in ogni modo per noi ha sofferto!

(*a Policarpo*, 3, 2).

---

(1) *Mag.*, 7, 1-2; 9, 1; 10, 2; *Smirnei*, 5, 3; 2, 1.

L'idea pastorale si affaccia nei rapporti fra episcopo e chiesa (*Filad.*, 2, 1) come nel capitolo d'appendice dell'evangelio. Il Cristo è porta del padre (*ivi*, 9, 1). I profeti e i patriarchi, come nell'evangelio, (e del resto non nel solo evangelio) sono gli estatici contemplatori del Cristo e dal Cristo disceso gli inferi son redenti (*Fil.*, 5, 2; *Mag.*, 8, 2; 9, 2).

Un altro tema ignaziano ci richiama alla mente l'evangelio. Scrive Ignazio agli Efesii che per due ordini di considerazioni si può giungere alla salute « o temiamo l'ira futura oppure amiamo la grazia presente: una delle due: solo (ciò che importa è) trovarsi in Cristo Gesù nella vera vita » (11, 1). Ciò corrisponde all'agglutinazione che l'evangelista compie del motivo dell'escatologia cristiano-giudaizzante, coll'escatologia mistico-gnostica dell'adesione e dell'assorbimento della vita, presente nel Redentore.

La netta affermazione (*Magn.*, 10, 3), che il giudaismo è preludio del cristianesimo e in esso pienamente si risolve, ha somiglianza col concetto conclusivo in cui si tempera l'antigiudaismo dell'evangelio.

L'acre mistica eucaristica del martire ha pur essa una venatura giovannea: ricorda il discorso della moltiplicazione:

Frumento sono di Dio,
e son macinato dai denti delle belve,
per ritrovarmi puro pane di Cristo.
(*Rom.*, 4, 1).

È questa l'inebriante conformazione del martire al suo Signore, perchè così egli vede l'eucaristia:

pane di Dio voglio,
che è la carne di Gesù Cristo, del seme di Davide,
e per bevanda voglio il sangue suo,
che è amore incorruttibile.
(*Rom.*, 7, 3).

Il martirio diventa per Ignazio un rito di comunione eucaristica invertito: non l'assimilazione del pane nella forma consueta, ma la propria risoluzione negli elementi eucaristici: nel diventare il pane stesso, il frumento che vien dilacerato e tritato, lo stesso

Cristo che offre la sua carne. Ne deriva una conformazione degli atteggiamenti del santo vescovo a quelli del Cristo giovanneo che si diparte dai suoi. Se i Romani non intercederanno per lui,

> se tacerete lontani da me,
> io sarò Parola di Dio:
> ma se amarete la mia carne, sarò ancora voce.
>
> (*Rom.*, 2, 1).

Preghino i Romani ch'egli abbia la forza di reggere il martirio sì da non essere soltanto detto cristiano, ma da esser ritrovato tale.

> Chè se sarò trovato
> potrò anche dire allora di esser fedele,
> quando non apparirò al mondo.
> Nulla di ciò che appare è bello.
> E il Signore nostro Gesù Cristo, che è nel Padre,
> meglio si rivela.
> Non è opera di suasione, ma di grandezza il Cristianesimo,
> quando è odiato dal mondo.
>
> (*Rom.*, 3, 2-3).

> Allora sarò discepolo veramente di Gesù Cristo,
> quando il mondo non vedrà neppure il corpo mio (1).
>
> (*Rom.*, 4, 2).

E il vescovo assistito dallo spirito « che sa donde viene e dove va », assume atteggiamenti oracolari, grida ciò che dentro gli detta la parola di Dio, in atteggiamento consimile al Cristo giovanneo.

Atteggiamento quasi giovanneo è il considerare ogni azione del Gesù storico come avente un'efficacia perpetua nella chiesa: così l'unzione di Gesù prima della croce spira alla chiesa l'immortalità; il battesimo di Gesù « purifica con la sofferenza l'acqua » (*Ef.*, c. 17-18).

---

(1) È notevole che tutto questo passo oscuro d'Ignazio s'intende chiamando a raffronto alcuni passi ermetici, sulla maggior realtà e bontà dell'invisibile. Cfr. *C. Herm.*, IV, 9, (v. I, p. 154): φανερώτερα δέ ἐστι τὰ κακά·τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲν τοῖς φανεροῖς. E questo motivo dalla maggior verità di ciò che non si vede — sopra tutto del Dio invisibile — costituisce il tema del libro V del *C. Herm.*

I contatti talora paiono letterali, come nel passo sullo spirito (*Filad.*, 7, 1) che sa donde viene e dove va; in quello sull'acqua vivente che parla da dentro (*Rom.*, 7, 2) e che si continua col motivo pane di Dio (*Rom.*, 7, 3). Così la frase « il dono di Dio » (*Smir.*, 7, 1 e similmente *Ef.*, 17, 2), quella su Gesù Cristo inviato da Dio (*Magn.*, 8, 2); su Gesù inviato dal Padre che ritorna al Padre (*Magn.*, 7, 2); l'immagine pastorale di *Filad.*, 2, 1; l'altra su Gesù « porta del Padre » per cui entrano Abramo, Isacco, Giacobbe, insieme con tutti i profeti e gli apostoli (*Filad.*, 9, 1) e la degnità che « nessuno che ha conseguito l'amore odia » (*Ef.*, 11, 2) hanno rispondenze quasi letterali negli scritti della mistica.

Tuttavia, a considerarli da presso, tutti questi contatti e queste somiglianze sono ben lungi dallo stabilire decisamente una diretta dipendenza. Mai Ignazio — in questi passi — mostra di essere in dipendenza da un'autorità, da un libro ecclesiastico, e invece all'età sua l'uso autoritativo degli evangeli era corrente. I motivi così detti giovannei muovono in Ignazio (p. es., notevoli la processione del Logos dal silenzio, l'occultazione della verginità di Maria a Satana, la manifestazione della grande luce, che sorpassa il sole e la luna, agli eoni in *Ef.*, c. 19), da uno sfondo e da presupposti più vasti che non la mistica, relativamente più semplice e coerente, dell'evangelio e delle lettere. Le somiglianze potrebbero spiegarsi benissimo anche capovolgendo il rapporto e ponendo gli scritti giovannei in dipendenza da Ignazio, data anche la rapida diffusione delle lettere del martire attestataci dalla lettera di Policarpo. Forse in favore della priorità degli scritti mistici si potrebbe addurre l'argomento che l'evangelio e le lettere non conoscono ancora una così rigida disciplina ecclesiastico-episcopale come quella predicata dal vescovo d'Antiochia. Il tema pastorale si affaccia nell'evangelio (specialmente nel cap. 21°) come un momento posteriore, che coarta e limita la concezione dello spirito che ammaestra liberamente da dentro. L'evangelio par segnare l'inizio di un moto che culmina nell'ossessione d'Ignazio per la monarchia episcopale. Ma in questo caso, anche ammettendo che Ignazio conoscesse gli scritti giovannei come alcuni dei molti libri ed evan-

geli pullulanti in quel periodo, il valore della testimonianza ignaziana consiste sopratutto in ciò: che ci mostra presente ed operante nella chiesa uno spirito mistico-ortodosso affine a quello giovanneo, diffuso dalla Siria alla provincia d'Asia. Di questo spirito il IV evangelio e le lettere sono il più elevato prodotto. In conclusione, Ignazio, per un aspetto diverso dalla I di Clemente, ci fornisce elementi per ricostruire lo sfondo storico in cui il IV evangelio ha il suo pieno significato.

Assai notevoli sono le somiglianze con le Odi di Salomone. Anche il presunto Salomone, come l'evangelista, riassume la gnosi e i suoi svariati momenti nell'adesione d'amore ad un Redentore, (per es., ode 5) e sperimenta il dissetamento ad una viva fonte simile a quella che Gesù promette alla Samaritana (cfr. ode 6, 13 ss.) e la comunicazione della natura del redentore (ode 7, 10 ss.). Alla psicologia dell'evangelista egli si accosta nella sicurezza che l'empito interno è rivelazione del Signore:

Acqua che parla venne alle mie labbra
dalla sorgente del Signore, copiosamente.
Io bevvi e divenni ebro,
dell'acqua d'immortalità,
ma la mia ebrezza non fu quella dell'ignoranza,
ma io lasciai la vanità.

(*Ode* 11, 6-8).

Anch'egli respinse il dualismo gnostico:

Nulla sussiste senza il Signore,
poichè egli era prima che esistesse cosa.

(*Ode* 16, 18).

Egli vive il silenzio contemplativo del Prediletto (26, 11 ss.); conosce un culto spirituale, simile a quello che deve abolire i sacrifizi di Gerusalemme e del Garizim (ode 20), invita alla fonte di vita del Signore (ode 30). Come il cieco guarito giubila:

Io ho per suo mezzo acquistato gli occhi
e veduto il suo santo giorno.

(15, 3).

Ma, poi le odi accennano ad una gnosi più complessa. Usano, ben più di quanto faccia il IV evangelio, motivi paolini. I motivi di tipo giovanneo esorbitano dai limiti della gnosi ortodossa da noi studiata:

egli mi concesse di pregarlo
e di partecipar del suo essere.
Poichè egli è immortale,
la pienezza degli Eoni e suo padre.

(*Ode* 7, 10-11).

Poichè il discorso del Signore è la parola della verità e la porta alla sua luce,

egli lo concesse ai suoi Eoni
agl'interpreti della sua bellezza
agli annunziatori della sua gloria,
agli araldi del suo piano,
ai messaggeri del suo pensiero
ai maestri delle sue opere.
. . . .
Per la parola parlaron gli Eoni l'uno all'altro;
ed ebber loquela, essi ch'eran silenti.

(*Ode* 12, 4-8).

La dipendenza rimane incerta — tanto più che delle Odi di Salomone ignoriamo la data (forse ebbero origine in Siria nel secondo secolo, forse dopo il IV evangelio). Ritorna la situazione delle lettere ignaziane. Odi ed evangelio non presentano tanto un rapporto di reciproca dipendenza, quanto un parallelismo, entro un moto spirituale più vasto, entro una delle grandi correnti gnostiche.

I rapporti con i frammenti pervenutici dell'evangelio di Pietro sono significativi. L'evangelio di Pietro fa insediare Gesù deriso come giudice nel tribunale; fa dei Farisei un elemento della gerarchia ufficiale del popolo giudeo, attribuisce una parte importante alla Maddalena nella scena del sepolcro, e narra la pesca miracolosa dopo la risurrezione: motivi ed episodi che han parallelismi nella tela giovannea. Ma anche dell'evangelio di

Pietro ignoriamo la data. Sappiamo solo che era diffuso in Siria alla fine del secondo secolo e al principio del terzo. Allo stato presente dei fatti pare più ovvio ritener più antico l'evangelio di Pietro (1).

La lettera di Policarpo vescovo di Smirne ai Filippesii (ai quali comunica tutte le lettere d'Ignazio ch'egli possiede) pare contenere un riferimento a *I Gv.*, 4, 2-3 e a *II Gv.*, 7. « Ognuno infatti » dice Policarpo, « che non confessi che Gesù Cristo è venuto in carne, è anticristo ». È questo uno dei temi delle lettere giovannee. Ma sarebbe anche possibile un rapporto inverso o una comune dipendenza da un ritornello ortodosso diffuso per le chiese cristiane. Il passo di Policarpo infatti continua elencando, come in un syllabus, tutta una serie di errori: « e chi non confessi la testimonianza della croce, procede dal diavolo, e chi perverta i detti del Signore alle proprie concupiscenze e neghi risurrezione, e giudizio, costui è primogenito di Satana » (c. 7). Per tutto il resto, la parenesi di Policarpo si avvale di passi sinottici e paolini. Nulla accenna in lui il discepolo prediletto dell'apostolo Giovanni che Ireneo, fondandosi sulle reminiscenze d'infanzia, ci descrive. La lettera di Policarpo è un documento del cristianesimo volgare, che inclina al banale.

Restiamo quindi in quella stessa incertezza in cui ci lasciano Ignazio e i frammenti di Papias del IV o del V decennio del II secolo. Se questo è l'atteggiamento degli scrittori siro-asiatici della prima metà del secolo, gli scritti d'altra provenienza tacciono

---

(1) Vedi sopra, p. 21, n. 3. Sulla diffusione dell'evangelio di Pietro in Siria cfr. il passo di SERAPIONE riportato da EUSEBIO, *H. ecc.*, VI, 12, 1-6.

Incerto rimane pure il rapporto fra il IV evangelio e la finale apocrifa dell'evangelio di Marcò: la quale dovette avere origine nel secondo secolo.

Il IV evangelio pare secondario rispetto ad altri frammenti evangelici, di tipo sinottico, pervenutici.

È probabile che fonte dell'episodio dell'illuminazione del cieco sia il passo d'un evangelio ignoto (il WAITZ presso HENNECKE, op. cit., pp. 18 e 31 l'attribuisce all'evangelio dei Nazorei) contenuto in un frammento d'Ossirinco (*Oxyrh. Pap.*, V, 840) e ripubblicato dallo SWETE, *Zwei neue Evangelien fragmente*, 1924, pp. 4-5. All'abluzione nella λίμνῃ di Davide Gesù contrappone il battesimo nell'acqua di vita. Anche un altro passo d'evangelio giudaizzante (riportato nelle pseudo-clementine, *Hom.*, 3, 52) sul Cristo porta della salute sembra anteriore al IV evangelio.

completamente. La così detta lettera di Barnaba (125-130 d. C.? d'origine egiziana? o italiana?) che nella sua esegesi alessandrina e nella sua avversione antigiudaica avrebbe trovato notevoli appoggi nell'evangelio, e che si avvale di scritti relativamente tardivi, come le pastorali, tace. La citazione del *Salmo* 22, 19 come profezia della divisione degli abiti del Cristo si spiega benissimo anche indipendentemente da *Giov.*, 19, 24. È un locus scritturale che doveva aver corso nelle chiese. Gli accenni all'incarnazione sono indipendenti dagli scritti giovannei.

La così detta II di Clemente, omilia di probabile origine occidentale di circa la metà del II secolo, ricca di citazioni d'evangeli apocrifi e di agrapha non mostra nessi con l'evangelio e le lettere giovannee. Non sono elementi probanti nè l'affermazione generica dell'incarnazione nè il termine «Paracleto», riferito ad un'ipotesi impossibile: «chi ci sarà difensore (παράκλητος) se sarem ritrovati senza opere sante e giuste?». Il *Pastore* d'Hermas, opera romana apparsa fra il 120 e il 140, ignora gli scritti mistici. Se non si è arrivati a documentare una dipendenza degli scritti mistici giovannei da Basilide, il grande eresiarca fiorito in Alessandria verso il 133, per converso non si è neppure potuto riscontrare una dipendenza sua dagli scritti mistici. La cosa è notevole perchè Basilide era autore di un evangelio (secondo Origene esso era designato come l'evangelio κατὰ Βασιλείδην) su cui scrisse un commentario in 24 libri. L'ipotesi attendibile, quella del Windisch, è che l'evangelio basilidiano fosse una rielaborazione dell'evangelio lucano (1). Il IV evangelio ebbe largo corso nella scuola di Valentino, eresiarca alessandrino fiorito un decennio dopo Basilide. Ma se l'uso è documentato per le diramazioni tardive della scuola valentiniana, pare che esso fosse ignorato dal primo fondatore (2). Il silenzio dei due eresiarchi fioriti in Alessandria, quello di Hermas romano, e degli altri scritti sub-apostolici d'origine extra asiatica e siriaca documenta una lenta espansione dell'evangelio fuori della sua terra d'origine: verso il 140 non si era affermato nè in Roma nè in Ales-

(1) Cfr. *Z. N. W.*, 1906, p. 236 ss.
(2) Cfr. SCHWARTZ, in *Nach. Gött. Ges. der Wiss.*, 1908, p. 124 ss.

sandria. Nè, nel territorio d'origine, l'espansione doveva essere facile, per la testimonianza della III lettera:

> Ho scritto qualcosa alla chiesa:
> ma Diotrefe che ambisce primeggiar su di essi,
> non ci accoglie.
> Perciò, se vengo, ricorderò le opere sue:
> ch'egli compie diffamandoci con triste parole:
> e non contento di ciò
> nè egli accoglie i fratelli,
> e impedisce quelli che vogliono (farlo)
> e li caccia dalla chiesa.
>
> (9-10).

Fosse reale il fatto o supposto possibile (nel caso che la lettera sia un documento fittizio) noi vediamo la difficoltà in cui incorrevano gli scritti della mistica e sopratutto l'evangelio: quello di non essere ammessi alla lettura nelle adunanze. Un qualche episcopo nemico delle innovazioni e autoritario (φιλοπρωτεύων detto sprezzantemente) come Diotrefe poteva impedirne l'accoglimento. Tanto più che prima della costituzione del canone del Nuovo Testamento le chiese non dovevano aver l'abitudine dell'evangelio polimorfo, ma — come ci appare da un passo di Serapione a proposito delle chiese di Siria che accoglievano l'evangelio di Pietro e dal tentativo di Taziano di unificare i quattro evangeli nel Diatessaron — ognuna seguiva un solo testo (1).

Le scarse testimonianze del IV evangelio più che con una redazione tardiva, si spiegano con le difficoltà, o il ritardo del riconoscimento ufficiale nell'uso ecclesiastico: di solito le citazioni hanno per presupposto la riconosciuta autorità del libro. Forse da opposizioni locali al riconoscimento del IV evangelio ebbero origine i gruppi degli alogi. Con ciò si spiega anche la completa assenza del IV evangelio nella controversia marcionitica verso la metà del secolo.

Come mai l'eresiarca pontico preferisse, fra i numerosi evangeli allora correnti, l'evangelio di Luca, salvo a ritoccarlo e a

(1) Cfr. SCHWARTZ in *Nachr.*, 1908, p. 125; WINDISCH, *Johannes und die Synop.*, 1926, pp. 43-44.

modificarlo in vari punti, è una cosa non del tutto chiara. Si è osservato che per molti rispetti l'evangelio giovanneo è più vicino dell'evangelio lucano alla dottrina di Marcione: per la sua acredine antigiudaica e per l'affermata rivelazione in Cristo d'un Dio a tutti ignoto. Si è anzi pensato da taluno che l'evangelio giovanneo possa essere un evangelio marcionita trasformato e corretto ad uso della grande chiesa.

Ma, nella struttura in cui c'è pervenuto, l'evangelio giovanneo non poteva rispondere alle esigenze marcionitiche sopratutto per la posizione centrale dell'incarnazione. Essa contrastava col docetismo accettato dalla teologia di Marcione; come pure l'attività creatrice del Logos e gli adattamenti alle scritture giudaiche non potevano trovar l'adesione dell'eresiarca pontico. Nè bisogna dimenticare che la tradizione dovette influire sulla scelta di Marcione. L'evangelio lucano passava come l'evangelio del compagno di Paolo, come l'evangelio delle genti per eccellenza. Marcione, che ravvivava la controversia apostolica delle lettere ai Galati, non poteva invece accettare il IV evangelio che si richiamava all'autorità di una di quelle «colonne» di Gerusalemme che avevano contrastato con Paolo; a colui a cui si attribuiva l'Apocalisse così ricca di spiriti giudaici, e al quale forse di già la tradizione attribuiva il πέταλον del sacerdozio levitico.

Dopo la metà del secondo secolo, la posizione dell'evangelio appare mutata e consolidata. È il risultato della crisi marcionitica. Al canone di Marcione la grande chiesa dovette contrapporre il proprio canone riesaminando e vagliando i suoi scritti. Non potendosi ormai dar la prevalenza ad un unico evangelio, si accolse l'idea d'un evangelio in forma multipla, per quanti erano gli evangeli accreditati nelle maggiori chiese. Con l'accettazione del principio dell'evangelio multiplo, il libro giovanneo potè sistemarsi a fianco dei tre sinottici. Un trentennio dopo Ireneo svolgeva con complicati argomenti la teologia dell'evangelio tetramorfo: quattro, non meno e non più, dovevano essere le forme in cui si doveva manifestare l'evangelio della salute.

Poichè il primo sbozzamento del canone degli scritti del Nuovo Testamento è uno dei punti più oscuri della storia del secondo secolo, non possiamo sapere con certezza quale chiesa commen-

dasse l'accoglimento del IV evangelio. Supponendo che fosse Efeso non saremo probabilmente lontani dal vero.

L'accoglimento dovette essere facilitato dalla rispondenza del libro all'ortodossia dell'epoca, dalla tesi centrale dell'incarnazione, e dalla possibilità di costruir su di esso una gnosi, una teologia ortodossa. Doveva esser diffuso nella polemica antignostica il desiderio di esaltare a gnosi la tradizione, secondo la formola che una generazione più tardi Ireneo scandirà: « vera gnosi è la tradizione degli apostoli » (*Adv. haer.*, V, 33, 8). Per questo indirizzo il IV evangelio diventava indispensabile. Non è perciò temerario retrodatare a questo momento della prima formazione del canone, il giudizio comune che Eusebio (*H. E.*, III, 24, 6-8) formula sul IV evangelio nel sistema dell'evangelio tetramorfo, e che Girolamo divulgò nella chiesa occidentale.

Infatti molti degli elementi costitutivi di questo giudizio li vediamo avanzati simultaneamente al termine del II e al principio del III secolo, nel canone muratoriano, in Clemente d'Alessandria, in Ireneo, nel prologo monarchianico. Questa simultaneità ci fa postulare un giudizio canonico anteriore.

La leggenda narrava già come gli evangelisti Matteo e Marco, cedendo alle insistenze dei convertiti avessero messo per iscritto l'uno il proprio, l'altro l'insegnamento di Pietro. Così anche Giovanni il discepolo di Gesù, secondo quanto ci afferma alla fine del II secolo il canone muratoriano, pervenutoci in un'orrida trascrizione latina del VII secolo (1):

cohortantibus condiscipulis et episcopis suis, dixit: « conieunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus ». eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. et ideo, licet varia singulis evangelorium libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia: de nativitate, de passione, de re-

(1) Per facilitare la lettura riproduco il testo ricorretto da H. LIETZMANN, *Das murat. Fragment*², 1921. Circa la data del frammento è esatta l'osservazione del WINDISCH., *Johan. und die Synop.*, p. 5: l'accenno al *Pastor* di Hermas, ci porta all'età di Ireneo.

surrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate dispectus, quod fuit, secundo potestate regali preclaro quod futurum est. quid ergo mirum si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis profert dicens in semetipsum: « quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt haec scripsimus vobis ». sic enim non solum visorem sed et auditorem sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur (10-34).

L'evangelio veniva perciò accreditato come completamento della tradizione del Signore. Le divergenze dai Sinottici si ridurrebbero alla questione dell'ordine: l'ultimo testimonio del Signore avrebbe ristabilito l'ordine dei fatti. In questo concetto probabilmente entrava già un ripiego armonistico conservatoci da Eusebio e Girolamo. I sinottici ci conservano la storia dell'ultimo anno dell'attività di Gesù. Il IV evangelio li completa ricostruendo l'attività pubblica di Gesù anteriore alla cattura di Giovanni. Matteo e Luca narrano la nascita virginale: Giovanni la trascura non per disprezzo, ma perchè deve completarla con la generazione pneumatica, con la teologia del Cristo eterno del prologo. Perciò (CLEM. ALES., *Hypotyp.*, in v. III, — ed. Stählin — p. 197, frammento riportato da EUSEBIO, *His. ecc.*, VI, 14, 3), egli scrisse un evangelio pneumatico sapendo che la parte corporea era già narrata negli altri. Egli può esser simboleggiato col cherubino dell'Apocalisse in forma d'aquila, come lo spirito che sovrasta sulla chiesa (IR., *Ad. haer.*, III, 11, 8). Se da taluni si continua a collocare in Efeso la stesura dell'evangelio (IRENEO, III, 1, 1) altri — lo abbiamo visto nel canone muratoriano — la collocano a Gerusalemme. Non, come si ritiene, nel periodo anteriore alla dispersione degli apostoli, perchè Giovanni, oltre che dai discepoli appare circondato già dai suoi vescovi, cioè dai vescovi delle chiese d'Asia di cui gli si attribuiva la fondazione, ma in una di quelle tornate periodiche in cui la leggenda faceva radunare gli apostoli per provvedere ai bisogni della chiesa universale, e in cui si inserivano opere apocrife come l'Epistula apostolorum o la legislazione della Didascalia apostolorum. L'evangelio sarebbe opera collettiva di tutti gli apostoli; o, meglio tutti gli apostoli rispondono dell'evangelio giovanneo.

A traverso una simile apologetica e a simili sforzi d'armonistica dobbiamo figurarci compiuta l'inserzione del IV evangelio nell'evangelio tetramorfo della chiesa cattolica [1]. I risultati dell'inserzione emergono nelle testimonianze esterne.

In Giustino martire abbiamo evidenti i segni di questo sopravvenire del IV evangelio come scrittura autoritativa. L'apologeta samaritano vive entro l'orbita dei sinottici; descrive il Cristo che parla per apoftegmi come nei sinottici (*Apol.*, I, 14, 5); in base ai sinottici ricapitola all'imperatore Antonino Pio la dottrina cristiana, con citazioni copiosissime.

È stato notato che là dove i sinottici e Giovanni divergono, Giustino è sempre coi sinottici: non si avvale del IV evangelio, a cui pure per questo rispetto è molto prossimo, neanche per la sua polemica antigiudaica.

Eppure in alcuni punti, scarsi in confronto ai passi sinottici, non citato mai letteralmente, affiora il quarto evangelio, e proprio là dove Giustino deve innalzare il tono dell'esposizione. Per es., nello stesso passo dove parla dell'insegnamento di Gesù nella forma degli apoftegmi sinottici, si nota un'eco del IV evangelio. « Brevi e recisi erano i suoi discorsi; egli non era un sofista: ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν. Anche se la dottrina del Logos divino non è avanzata pienamente, l'eco giovanneo appare nell'arsi della frase.

Al culmine della dimostrazione della pietà religiosa dei cristiani, affiora il detto sul culto in parola e verità (*Apol.*, I, 6, 2). A proposito dei riti cristiani echeggia in sintesi l'insegnamento di Gesù a Nicodemo sulla rigenerazione (I, 61, 2), e l'analogia dell'eucaristia col corpo e col sangue del Cristo pane disceso dal cielo (I, 66, 2).

Di fronte a questa situazione, non soddisfano nè le argomentazioni apologetiche, che cercano di negare questa posizione

---

(1) È questa l'interpretazione dell'evangelio giovanneo come l'integrazione dei sinottici. Contro questo indirizzo armonistico, perdurato a traverso i secoli si oppone ora, (per opera del Corssen, dell'Overbeck, dello Schwartz e del Windisch) l'interpretazione esclusiva: l'evangelio avrebbe mirato a soppiantare i sinottici: tesi fondamentalmente giusta, anche se, come vedremo, va mitigata in qualche punto.

secondaria del IV evangelio presso Giustino, nè le sottigliezze ipercritiche che cercano d'escludere che l'apologeta lo conoscesse (1).

Nelle citazioni di Giustino noi scorgiamo il momento in cui un nuovo strato di tradizione evangelica comincia a sovrapporsi, non senza suscitare esitanze, a quello più antico dei Sinottici.

Dopo Giustino le testimonianze si moltiplicano. L'evangelio è da Taziano citato, ed incluso nel *Diatessaron*. Ad esso dedica un commentario, (di cui ci sono giunti numerosi frammenti riportati da Origene) l'eretico valentiniano Eracleone. Un altro commento gli dedicò l'apologeta Melitone di Sardi. Lo citano i martiri lionesi, Teofilo vescovo d'Antiochia, l'eretico Tolemeo nella lettera a Flora: della promessa del Paracleto si fanno forti i Montanisti.

Intanto assistiamo allo sviluppo della leggenda efesia su Giovanni: la quale ha, sì, un'amplificazione romanzesca indipendente dagli specifici caratteri dell'evangelio e dai concetti di quella mistica, ma tutti gli episodi dell'enigmatico discepolo Prediletto sono senz'altro riferiti al vegliardo d'Efeso. Egli era colui che aveva posato sul petto del Signore! Così nella seconda metà del secolo ebbero origine gli *Atti di Giovanni*, fortemente imbevuti di docetismo ed insieme di monarchismo: narrano romanzesche avventure del discepolo, miracoli e prodigi, in gran parte compiuti in Efeso, e rivelazioni sull'aspetto simultaneamente polimorfo del Signore, sulla sua inconsistenza corporea e sulla sua crocifissione fittizia. Un frammento conservato da Clemente alessandrino ci presenta il Prediletto che posando sul petto del Cristo, sprofonda la mano, senza trovar resistenza, nel corpo di pura parvenza del Signore (2). Dagli Atti di Giovanni si diffonde la leggenda della verginità perpetua del Prediletto.

Verso la fine del secolo Policrate d'Efeso nella polemica col vescovo romano Vittore, a proposito della Pasqua, rivendica i vanti delle chiese d'Asia; anch'esse hanno grandi tradizioni apostoliche. In Efeso riposa l'apostolo Giovanni; in Ierapoli

---

(1) V. p. es. OVERBECK, op. cit., p. 172 ss.
(2) V. sopra p. 64 s., n. 2.

l'apostolo Filippo e tre delle sue figlie (1). A questo ciclo efesino ci riporta la leggenda conservataci nel *Qui dives salvetur?* di Clemente alessandrino (2): del vecchio Giovanni che ispezionando le chiese d'Asia raccomanda in modo speciale a un vescovo un giovinetto da cui molto sperava: ma poi, avendo saputo che il giovinetto, tralignato dalla fede, è divenuto capo di briganti, si reca solo e vecchio sui monti incontro al temibile uomo; non ha ribrezzo di stringere quella mano insanguinata, e riconduce al Signore, a traverso un'esemplare penitenza, il traviato. La prassi penitenziale per i gravi peccati è messa così sotto il patronato dell'apostolo d'Efeso.

I frammenti della leggenda efesia conservatici da Ireneo ci presentano il vegliardo in lotta con l'eretico Cerinto, contro il quale sarebbe stato scritto l'evangelio. Un giorno il vecchio, entrato nelle terme, sente che vi è Cerinto: esce senza prendere il bagno gridando che le terme posson crollare poichè Cerinto è dentro (3). Per Ireneo, Cerinto era il patriarca dei docetisti; invece per il suo quasi contemporaneo Gaio romano, e per Dionisio Alessandrino, Cerinto era un giudaizzante imbevuto di crassa e materialistica escatologia giudaica, e, secondo Gaio, sarebbe stato l'autore dell'Apocalisse giovannea (4).

Lo scrittore antimontanista Apollonio parla della risurrezione di un morto operata da Giovanni in Efeso (5); in Origene doveva trovarsi l'aneddoto riportato da Girolamo su Giovanni decrepito che non sapeva ormai ripetere altro che: « Figliuoli amatevi fra di voi » (6). Dilaga la leggenda ascetica della verginità di Giovanni eunuco volontario per l'acquisto del regno. Nella seconda metà del terzo secolo Dionisio vescovo d'Alessandria, che voleva distinguere l'autore dell'Apocalisse da quello dell'evangelio, sosteneva che in Efeso esistevano due sepolcri distinti di

(1) Eusebio, *His. ecc.*, V, 24, 1-8.
(2) C. 42.
(3) *Adv. haer*, III, 3, 4.
(4) Cfr. il passo già citato d'Eusebio, *H. ecc.*, III, 28, 2 ss. Cfr. anche lo studio di E. Schwartz, *Johannes und Kerinthos* in *Z. N. W.* 1914, p. 210 ss.
(5) Eusebio, *H. ecc.*, III, 31, 3 e V. 24, 2 s.
(6) Nel commentario di *Ad Gal.*, 6, 10, ed. Vallarsi, v. VII, p. 529.

due Giovanni (1): incertezza questa che ha un corrispettivo nella leggenda parallela di Filippo. Chè mentre Policrate d'Efeso ci parla dell'esistenza di Ierapoli della tomba di Filippo e di due delle sue figlie vergini profetesse e di un'altra maritata, lo scrittore montanista Proclo (2) sostiene l'esistenza delle tombe di tutte e quattro le vergini profetesse.

Tale a un di presso era il ciclo leggendario sostenuto dalla chiesa d'Efeso. Infatti alla chiesa efesia come a teste e garante di tradizione apostolica si richiama Ireneo (III, 3, 4): « Ma anche la chiesa che è in Efeso, fondata da Paolo, e presso cui rimase Giovanni fino ai tempi di Traiano, è veramente teste della tradizione apostolica ». E l'autorità di Giovanni è uno dei maggiori argomenti addotti dal vescovo d'Efeso Policrate nella sua controversia con Vittore romano.

Questo punto della testimonianza autoritativa delle chiese, sopra tutto per ciò che riguarda il canone degli scritti sacri, deve essere posto in un primo piano, se vogliamo intendere la testimonianza d'Ireneo di Lione in cui si conchiude e si ricapitola tutto il processo che siam venuti esponendo.

Ireneo non si permette un pensiero che non sia subordinato al criterio d'autorità:

« Cedere autem haec talia debemus deo, qui et nos fecit, rectissime scientes, quia scripturae perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu eius dictatae; nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo dei et spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus » (II, 28, 2).

Il canone degli scritti sacri è per lui di già dogma e fondamento dell'ortodossia. Ben lungi dall'assumere di fronte alla tradizione atteggiamento critico, egli sente di dover difendere apologeticamente e in ogni modo la tradizione che costituisce il canone.

Lo prova ad evidenza la singolare dimostrazione che, poichè quattro sono le parti del mondo, e quattro i venti dominanti,

(1) EUS., *H. ecc.*, VII, cc. 24-25.
(2) EUS., *H. ecc.*, III, 31, 4.

quattro devono essere gli evangeli (III, 11, 8). Afferma la continuità ininterrotta della tradizione: che in essa possa esservi errore e mendacio è per lui impossibile: «Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint respicere» (III, 3, 1). La chiesa di Smirne testimonia di Policarpo, come la chiesa di Efeso testimonia di Giovanni: e tale testimonianza vale di più dello stesso ricordo personale di Ireneo, che fanciullo visse in Smirne durante l'ultimo periodo di Policarpo. La chiesa di Efeso testimonia della tradizione meglio della lettera di Policarpo medesimo (III, 3, 4).

In ogni chiesa l'episcopato dà garanzia di verità, avendo ricevuto il *charisma veritatis* (IV, 26, 2). Il concetto primitivo di canonicità: cioè di scritti accettati dall'uso ecclesiastico, e corrispondenti alle consuetudini e ai bisogni della chiesa, e mondi delle eresie che la chiesa aveva ributtato, si amplia in quello di apostolicità e di autenticità in senso storico-tradizionalistico.

Ireneo è perciò portato ad un arrotondamento e ad un'amplificazione esagerata di quella che per lui è la tradizione. Se parla di Luca, che passava per compagno di missione di Paolo, egli amplifica: Luca fu inseparabilis... a Paulo (III, 14, 1). Se rielabora le notizie tradizionali di Papias su Marco e Matteo, le ingrandisce con presunti dati cronologici (Matteo scriveva mentre Pietro e Paolo bandivano l'evangelio a Roma, l'evangelio di Marco fu scritto dopo la morte di Pietro) e con un incremento fittizio di realtà storica.

Una simile esagerazione, consona al tono patetico dello scritto, abbiamo là dove a Florino antico suo compagno di Smirne, inclinante all'eresia, egli rievoca l'insegnamento di Policarpo, con particolari che vorrebbero essere concretissimi: tutto egli dice di ricordare: il luogo, i posti, l'entrare e l'uscire del santo vescovo, i suoi discorsi alla folla e i ricordi di lui sui rapporti con Giovanni e con gli altri che avevano visto il Signore, e le lettere scritte da Policarpo a chiese vicine, e ad alcuni fratelli (1). L'esagerazione appare se chiamiamo in confronto un passo della sua opera

(1) Presso EUSEB., *H. ecc.*, V, c. 20.

maggiore (III, 3, 4), dove pure ricorda il periodo smirneo della sua vita nella sua prima età (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ). Di Policarpo egli afferma genericamente ch'era uomo apostolico e che aveva insegnato sempre e trasmesso alla chiesa ciò che aveva appreso dagli apostoli. Gli episodi su Policarpo, Ireneo dichiara d'averli appresi da altri che avevano o sentito o veduto, e in genere si rimette alla testimonianza della chiesa di Smirne e delle chiese d'Asia. Risulta che Ireneo di Policarpo conosceva soltanto la lettera ai Filippesi a noi pervenuta. Da parte sua il frammento a Florino limita un'esagerazione dell'*Adv. haer.* Policarpo non degli apostoli sarebbe stato discepolo, ma, se mai, di un solo, di Giovanni, e di uomini che avrebbero conosciuto il Signore. Togliendo via da entrambe le parti le esagerazioni, secondo ogni verosimiglianza, nel suo periodo di Smirne, Ireneo era uno di quei ragazzi su cui, nelle chiese antiche, un diacono vigilava perchè durante la riunione eucaristica stessero quieti e non sussurrassero. È dubbio che fosse in grado di giudicare sulla rispondenza dell'insegnamento di Policarpo alla tradizione apostolica, e che potesse discernere se il santo vescovo parlava di Giovanni apostolo o del presbitero. Eppure di questa sua derivazione (che non poteva valere molto) da Policarpo, Ireneo si vanta: come chi ha attinto alle più pure fonti apostoliche: come d'una grazia che vale anche al di fuori d'un insegnamento in senso stretto. Come alla fine del primo secolo era vanto aver praticato con gli apostoli, così all'età di Ireneo l'aver praticato con uomini apostolici. Si vantava un carisma, non un insegnamento ricevuto. La contrazione dei tramiti diventava singolarissima; il vescovo lionese che scriveva verso il 185 andava superbo d'aver comunione, a traverso il solo Policarpo, col discepolo che circa 155 anni prima avrebbe posato sul petto del Signore. La tradizione si fondeva così strettamente con l'ardente suo sostenitore da fargli dire che l'Apocalisse « non fu contemplata molto tempo fa, ma quasi nella nostra generazione, verso la fine del regno di Domiziano » (V, 30, 3). Era invece trascorsa una novantina d'anni: lo spazio di quasi tre generazioni!

Queste singolari inesattezze vanno ad aggiungersi a quella già notata da Eusebio. Ma probabilmente nel non volere rilevare

la distinzione fra i due Giovanni stava il partito preso non solo d'Ireneo, ma delle chiese asiatiche, e alla loro autorità non poteva non piegarsi il vescovo lionese. Una suggestione in questo senso si partiva, come vedremo, dagli stessi scritti della mistica: che cioè il famoso personaggio che aveva operato in Efeso, il presbitero dai doni profetici fosse un discepolo del Signore, un apostolo, il figlio di Zebedeo. Gli scritti della mistica non solo reclamano per sè l'autorità dell'apostolo di Galile, ma anche quella del presbitero famoso. Non senza motivo la seconda e la terza lettera sono attribuite al presbitero, cosa che, in seguito, fu per nuocere alla loro ammissione nel canone. Con la pubblicazione di un presunto lascito letterario si confermava al vegliardo d'Efeso una preistoria già corrente: si accennava con oscure ambagi alla sua dignità.

Se la testimonianza d'Ireneo su Policarpo fosse più attendibile di quanto non è in realtà, si potrebbe ammettere che l'identificazione fosse già corrente negli ultimi anni del vescovo di Smirne. La cosa non sarebbe inverosimile, anche se effettivamente Policarpo avesse avuto rapporti personali col presbitero. Un uomo relativamente semplice e disposto a credere, come appare Policarpo, poteva bene accettare per autentici alcuni presunti scritti postumi, in cui si faceva balenare l'ipotesi che il vecchio d'Efeso fosse stato uno degli apostoli del Signore. Il vanto personale d'esser uomo apostolico, poteva facilitar la credenza. Probabilmente in Asia si parlava d'un Giovanni per antonomasia, il discepolo del Signore. E il termine discepolo, a preferenza di quello d'apostolo è quasi costantemente usato anche da Ireneo [1].

In sostanza, dopo che la canonicità dell'evangelio ha trionfato per motivi dogmatici, manca una vera testimonianza esterna: i presunti testimoni esterni ripetono per atto di fede la testimonianza interna degli scritti mistici.

Possiamo quindi riassumere i risultati: la tradizione su Giovanni si decompone fin dalle radici in due rami distinti. Mentre

(1) Cfr. W. Bauer, op. cit., 235. È anche da notare come nel *Canone muratoriano*, Giovanni sia indicato *e discipulis*, Andrea *ex apostolis*, e negli *Acta Iohannis* solo eccezionalmente ritorni il titolo d'apostolo.

per l'uno l'apostolo del Cristo muore decrepito ai tempi di Traiano in Efeso, dove aveva soggiornato prima e dopo la relegazione in Patmos e dopo avere scritto l'Apocalisse l'evangelio e le lettere, per l'altra, più attendibile, lo Zebediade muore martire, prima del 70, probabilmente insieme col fratello Giacomo, nel 44 d. C. La morte sarebbe stata profetata da Gesù. In Efeso sarebbe vissuto un altro Giovanni, il presbitero, che Papias distingue dall'apostolo. La sovrapposizione del presbitero e dell'apostolo avviene per un processo del tutto identico a quello per cui in Ierapoli si fondono insieme le figure dell'apostolo e dell'evangelista Filippo (1).

L'origine degli scritti mistici, secondo ogni probabilità, risale al primo o al secondo decennio del secondo secolo. Sono posteriori ai sinottici e sul margine della costituzione dell'episcopato monarchico in Asia: ciò spiega l'oscillazione per cui nel capitolo 21° con l'investitura pastorale di Pietro s'inclina verso il nuovo reggimento della chiesa, e nell'invettiva contro Diotrefe — il quale per i poteri che esercita dev'essere un episcopo — si accenna ad un'indebita usurpazione di potere nella chiesa. È possibile che gli scritti giovannei fossero noti ad Ignazio d'Antiochia, ma non è certo. È indubitabile che l'epistolario dell'antiocheno è quello che attesta una maggiore affinità spirituale con l'evangelio, e ci fa intravedere, insieme con le *Odi* di Salomone, un moto religioso entro cui gli scritti giovannei si spiegano. I presunti discepoli diretti o indiretti di Giovanni d'Efeso: Papias, Policarpo, Ireneo, vivono invece in una temperie lontanissima dalla mistica cristologica ed ecclesiologica attribuita a Giovanni.

Come documenti ecclesiastici, l'evangelio e le lettere hanno una vita semi-latente fino alla metà del secolo. Sono probabilmente noti a Papias e a Policarpo, che però non rendono testimonianza alla loro autorità. Metton radice verso la metà del secolo colla formazione del Nuovo Testamento. La leggenda efesia di Giovanni si consolida. Dal riconoscimento della canonicità dell'evangelio e della prima lettera (le altre due lettere rimangono

(1) Nel cristianesimo antico era comune la tendenza a fondere insieme personaggi dello stesso nome. Cfr. gli esempi addotti da W. Bauer, op. cit., 236-7.

lungamente fra gli antilegomena) per un'evitabile concatenazione, ha svolgimento la tesi dell'apostolicità, dell'autenticità delle opere e la consacrazione della leggenda efesia. La fusione fra l'apostolo e il presbitero pare completa. Ma nel terzo secolo l'edificio s'incrina proprio a motivo di quella Apocalisse a cui gli scritti della mistica, che agli inizi del secondo secolo potevano esser sospettati di gnosticismo, s'erano appoggiati come a riparo. Quando, sopra tutto per effetto dello spiritualismo della mistica, la grossa apocalittica giudaizzante cadde in discredito, uomini acuti e dotti come Dionisio d'Alessandria ed Eusebio furono in grado di rimettere in luce, sperando di screditare l'Apocalisse, la sovrapposizione dei due distinti personaggi, e attribuirono l'Apocalisse al presbitero. Senza volerlo, scalzarono la base dell'evangelio. La chiesa lasciò cadere è vero, le loro istanze contro l'Apocalisse, e le due diverse opere giovannee convissero sotto lo stesso nome per lunghi secoli di storia ecclesiastica. Ma l'incrinatura attestata ha consentito alla critica di dipanare, se non in tutti i particolari almeno nelle sue grandi linee, la più audace *pia fraus* della storia cristiana.

A questo punto possiamo senz'altro considerare gli scritti mistici, come scritti pseudepigrafici.

II

IL DISCEPOLO CHE GESÙ AMAVA

« Ma io Simon Pietro e Andrea mio fratello... »: così nei frammenti dell'Evangelio di Pietro si presenta il personaggio a cui è attribuita l'opera. Similmente negli altri scritti di presunta origine apostolica: così nel Protevangelio di Giacomo si presentano, quando parlano in prima persona, Giuseppe e Giacomo; così Tomaso nell'evangelio dell'infanzia; così Filippo, nell'evangelio gnostico attribuitogli; così gli apostoli collegialmente nell'Epistula apostolorum, nella Didascalia siriaca e negli Atti di Tomaso; così Matteo, Pietro e Giacomo quando, nella Didascalia, devono dar rilievo o spiegare il loro operato, si distaccano chiaramente da tutto il collegio dei dodici; così si presenta Clemente nelle Pseudo-clementine; così i protagonisti delle apocalissi di Giovanni, di Pietro, di Hermas.

Il IV evangelio si allontana da questa consuetudine della primitiva letteratura cristiana. L'autore o il garante non presenta mai apertamente sè stesso: nè lo nominano mai i passi che vogliono apparire dovuti all'editore. I passi di testimonianza hanno un colore cangiante. Talora pare che l'autore parli solennemente e attesti di sincera e diretta scienza: tal'altra la testimonianza assume il tono di chi rende garanzia per una tradizione fededegna a lui pervenuta e il garante primo sfugge nello sfondo. Quasi costantemente, la testimonianza è ambigua: può riferirsi alla realtà storica o alla realtà mistica contemplata, come a cercar di riparare l'eventuale falsità del primo dei sensi con la verità dell'altro.

Si può esser tentati a credere che le attestazioni si riferiscano al mondo mistico contemplato: accertino un'intensità di visione tale da produrre un alone realistico-storico.

E il Logos divenne carne,
e abitò fra noi
e vedemmo la gloria sua,
gloria come d'unigenito dal Padre
pienezza di grazia e di verità.

(I, 14).

È un testimonio oculare della vita del Signore che parla, o chi con l'occhio della fede vede la processione dell'Unigenito dal Padre, e intende la misteriosa possanza del Logos fatto carne? (1) Al motivo della conoscenza mistica conduce anche il tema costante e costantemente variato, del valore della testimonianza dell'evangelio e della necessità d'accoglierla: tema in tutto consimile alle variazioni sulla testimonianza attribuite a Gesù, e alla celebrazione della testimonianza interna, superiore a quella esterna, nel discorso dei Samaritani alla donna che li ha chiamati al pozzo di Giacobbe.

L'autorità che dà garanzia per l'evangelio è un'autorità pneumatica in cui la verità si pone immediatamente, con parvente tautologia per le menti ottenebrate (2).

Questa nota della visione mistica non manca mai: ma se dispieghiamo gli scritti della mistica in quello che è il loro ordine, (evangelio, capitolo 21° d'appendice, le tre lettere), notiamo cauto e progressivo un incremento del motivo tradizionalistico-storico. Nel prologo abbiamo il passo già citato, così intenso da trascolorare da un senso all'altro.

In occasione della testimonianza del Battista due discepoli si

(1) Non mancava del senso della psicologia dell'autore il RESCH quando (*Paralleltexte zu Joh.*, 1896, p. 39) sosteneva che Giovanni avrebbe scritto il suo evangelio in uno stato visionario che gl'impediva di distinguere ricordi e visioni.

(2) Giustamente il WETTER, *Der Sohn Gottes*, p. 62, rileva come nel IV evangelio il Cristo e gli eletti hanno le identiche prerogative. E ad un'attenta lettura si rivela la mira dell'evangelista a trasferire alla propria opera quel diritto di affermarsi come verità assoluta, che il Cristo rivendica per sè.

partono da Giovanni per aderire a Gesù (1, 35 ss.): di essi uno è Andrea: l'altro rimane innominato. La vocazione di Pietro ha luogo in seguito per opera d'Andrea. Nel discepolo senza nome, evanescente, abbiamo la prima apparizione del Prediletto. L'abbinamento delle due coppie di fratelli, Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni di Zebedeo, dei racconti sinottici della vocazione, è sciolto: se Andrea è chiamato prima di Pietro, potrebbe benissimo essere disciolta anche la coppia degli Zebediadi e l'innominato essere Giovanni. Ma l'episodio rimane volutamente ravvolto in nebbia. Simmetrico a questo procedere è l'uso improvviso e inaspettato di particolari apparentemente minuti, di accenni cronologici e topografici. Paion reminescenze personali: poi, guardate da vicino, quasi sempre si risolvono in un senso simbolico-allegorico. L'ora sesta è l'ora imperfetta; l'ora settima e la decima son le ore della pienezza e del compimento: la notte in cui si muovono Nicodemo e poi Giuda sono figurazione delle tenebre che non accolgono la luce. Ainon presso Salem è la fonte della salute presso la pace; la fonte di Siloam dove si bagna il cieco nato per dischiuder gli occhi è la fonte del Messo: Betania è la casa dell'esaudimento; i cinque portici della piscina di Bethzata son simmetrici ai cinque libri del Pentateuco. Allora il simbolo brucia la presunta concretezza. Qualche volta il valore simbolico non affiora. A proposito del discorso sul pane che viene dal cielo è messo in risalto il luogo.

> Questo disse ammaestrando nella sinagoga di Cafarnaum
> (6, 59).

Il grande discorso di provocazione è collocato nel tesoro del tempio (8, 20)[1]. Il servo del sommo sacerdote a cui Pietro mozza l'orecchio si chiama Malco. Ma a ben riguardare si tratta di concretezza fittizia, disseminata a caso, in tutto simile ai particolari degli evangeli apocrifi. Per questo rispetto è stato notato

(1) Forse un valore simbolico può ritrovarsi anche in questo accenno se si tien presente che negli scritti mandaici e nella *Pistis Sophia* il tesoro significa il serbatoio della sapienza, il tesoriere è la potenza che dà la comunicazione di tali tesori.

che tanto l'evangelio giovanneo che gli evangeli apocrifi tendono a riempir del tutto la trama degli altri evangeli, a dare un nome ai senza nome, a non lasciare un punto vuoto nella storia del Cristo (1).

Da per tutto vi è l'insinuazione d'una più precisa conoscenza, d'una riposta e sicura fonte: ma insieme si polemizza contro l'apprezzamento realistico e materiale dei fatti; mai v'è la netta affermazione e la nitida personale testimonianza. Quasi sempre silenzioso, enigmatico e misterioso, il Prediletto appare in risalto nella cena. Non è apertamente identificato con nessuno degli apostoli:

Giaceva sul seno di Gesù, dei discepoli uno che Gesù amava.

(13, 22).

Abbiamo veduto come questo presunto particolare storico celi un senso più profondo simbolico; come il posare sul seno di Gesù sia simmetrico al posare del Figlio nel seno del Padre. Il misterioso discepolo è l'esegeta della natura del Cristo, il vero gnostico che si profonda nel mistero divino rivelantesi, nè più nè meno che nella leggenda degli *Acta Johannis*, ove il discepolo del seno avrebbe penetrato e rivelato la misteriosa natura del Cristo, la sua incorporeità docetistica. Il Prediletto, nell'evangelio, rimane perciò un'erma bifronte (2). Può essere inteso empiricamente come un testimonio che trasmette ciò che ha veduto con

---

(1) Cfr. la sezione dell'op. cit. dell' HENNECKE, p. 78 ss., *Namen der Namenlose.* Indubbiamente i minuti particolari giovannei s'inseriscono in questa tendenza verso una falsa concretezza. Quest'arroganza di una migliore conoscenza spiega anche la voluta alterazione di notizie sinottiche: per es., il trasferimento dell'episodio dei mercanti nel tempio all'inizio — invece che alla fine — del ministerio pubblico, o il rinnegamento di Pietro nel cortile di Hannas invece che in quello di Caiafas. E chi si affanna a proporre trasposizioni e correzioni nel testo — per es., supporre che lo scritto originario parlasse di Hannas sommo sacerdote, e non di Caiafas — disconosce il tono di sicurezza dell'evangelista.

(2) Il prediletto che posa sul seno di Gesù ha somiglianza col Lazaro della parabola lucana che dopo morte posa sul seno d'Abramo, e col detto che un evangelio giudaizzante (ev. dei Nazorei?) attribuisce a Gesù: « Se foste raccolti con me nel mio seno, e non faceste i precetti miei, vi scaccerei e vi direi: — Via da me, non vi conosco, d'onde siete, operai d'iniquità » (*II Clem.*, 4, 5).

gli occhi carnali: ma può essere inteso — in guisa più consona alla mente giovannea — come il vero gnostico, l'eterno, ideale discepolo che vede e scorge ciò che occhio non vide, nè orecchio udì mai, nè mai salì alla mente degli uomini; colui che non ha bisogno di toccare come Tomaso, ma che pure attinge la natura del redentore, ne vede, ne testimonia la realtà; lo segue nelle stazioni della passione, e meglio lo intende degli altri discepoli ottusi e non illuminati [1]. A lui, sollecitato da Pietro, il Signore disvela il traditore prima che il tradimento si compia (13, 26). Prima di Pietro egli entra nel cortile del sommo sacerdote, e rende possibile l'accesso a Pietro, che poi finisce a rinnegare (18, 15 ss.). Il Prediletto, ci si dice, era noto al sommo sacerdote: da questa affermazione nacque la leggenda, già formata ai tempi di Policrate vescovo d'Efeso, che Giovanni fosse di stirpe sacerdotale e portasse la lamella d'oro. Il Prediletto è superiore alla crisi di debolezza di Pietro, e segue fino alla croce il Signore, e riceve in consegna la madre di Gesù:

Gesù allora, vedendo la madre,
e lì presso il discepolo ch'egli amava,
dice alla madre:
— Donna ecco tuo figlio —.
Quindi dice al discepolo:
— Ecco tua madre —.
E da quell'ora il discepolo la prese con sè.

(19, 26-27).

È un'adozione a rovescio e non senza verosimiglianza la si è spiegata con l'assunzione ideale, da parte del cristiano, della Vecchia Alleanza, della chiesa giudaica, da cui è uscito il Cristo,

---

(1) V. sopra p. 64, n. 2. La posizione dell'evangelista è in tutto simile a quella gnostica contro cui polemizza TERTULIANO, *De praescript. haer.*, 23: « Proponunt ergo, ad suggillandam ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus, et qui cum eo reprehensi sunt a Paulo. ‹ideo›, inquiunt, ‹aliquid eis defuit›, ut ex hoc etiam illud struant, potuisse postea pleniorem scientiam supervenire, qualis obvenerit Paulo reprehendenti antecessores ». L'*Epistula apostolorum* cerca d'impedire questa integrazione gnostica della dottrina, introducendo il Risorto a chiudere definitivamente il ciclo delle rivelazioni agli apostoli, sì da escludere le innovazioni di Simone e di Cerinto.

a propria madre ideale [1]. Il vecchio Israele diviene la storia e la tradizione del nuovo Israele costituitosi nel Cristo. La scena della crocifissione culmina nella solenne testimonianza alla morte del Cristo. Dal fianco trafitto di Gesù, a compimento delle profezie, è sgorgato sangue con acqua.

E chi ha veduto ha testimoniato
e veritiera è la sua testimonianza,
ed egli sa che dice la verità
perchè anche voi crediate.

(19, 35).

Il passo è volutamente enigmatico; è ingenuo andare a ricercare, come fa il Goguel, l'interpretazione più semplice per avanzarla come la migliore [2]; e ritener quindi che la vaga designazione di discepolo prediletto fosse molto trasparente per i lettori dell'evangelio. Se la testimonianza solenne non è attribuita esplicitamente a Giovanni o ad un altro qualsiasi dei discepoli, si è perchè l'enigma sta a cuore dell'evangelista. E l'enigma dà luogo ad un cumulo di possibili interpretazioni. Non abbiamo soltanto il consueto miraggio fra testimonianza storica e contemplazione mistica, che vede dal Cristo trafitto scaturire i sacramenti cristiani sussunti nell'acqua e nel sangue, la vita che sgorga dalla morte; ma, nell'accentuazione della testimonianza storica, i problemi si accavallano.

Chi è colui che ha veduto? Probabilmente il Prediletto, anche se lo Schwartz [3] dal v. 27:

e da quell'ora il discepolo la prese con sè,

deduce che il Prediletto doveva essersi allontanato conducendo alla sua casa la madre di Gesù. « Colui che sa che dice la verità » può essere identificato e può essere distinto da « colui che ha veduto ».

---

(1) Interpretazione del Loisy e di W. Bauer.

(2) Op. cit., p. 336 ss.

(3) *Nach.*, 1907, pp. 355-56.

Nel primo caso la testimonianza ha parvenze tautologiche: il testimonio dà garanzia di sè: ma tale è la situazione di chi è nel pieno possesso dello spirito, come il Cristo che può testimoniare di sè stesso perchè sa donde viene e dove va. E allora il passo può suonare o come una solenne attestazione dell'evangelista su sè stesso, quale testimonio oculare: o come una solenne proclamazione dell'evangelista in favore dell'autorità di cui si fa forte.

Nel secondo caso «colui che sa», può essere inteso, come in alcuni passi della I lettera, quale designazione di Dio o del Cristo; e allora saremmo nella situazione di cui parla Gesù in 5, 32 ss.: avremmo l'introduzione di una nuova testimonianza, per accreditare le proprie parole. Ma può designare l'autorità su cui si fonda una scuola una conventicola: *l'ipse*, l'αὐτός: e allora si presenta alla mente il vecchio d'Efeso. E così vien fuori la possibilità d'una gradazione tradizionale più lunga. Il libro recherebbe la testimonianza d'un testimonio oculare, garentita da un'altra autorità (il presbitero d'Efeso?) che neppur lui sarebbe, in senso stretto l'autore dell'evangelio. Lo scegliere una fra tutte le possibilità, e avvalersi per la scelta del passo affine 21, 24, contraddice alla mira dell'evangelista [1]. Tutto il passo può parere un gioco di parole: pure non manca d'accorgimento. Suscita l'impressione d'una grande altissima autorità a sustrato dell'evangelio: per il rimanente, nella sua elasticità, consente che, secondo i casi, il redattore di esso o coincida addirittura (come effettivamente avvenne) col Prediletto, oppure si distanzi da esso per uno o due anelli di tradizione accreditata: che il Prediletto e il vecchio d'Efeso coincidano, o che il secondo si faccia forte del primo. Sorprendiamo l'autore nel suo accorgimento di lasciare all'opera diverse possibilità di mettere radici; l'importante è che l'evangelio attecchisca. L'autore mostra la stessa cautela anche nei riguardi degli altri evangeli. Mira a soppiantarli, ma non li contraddice di fronte; lascia luogo alla

(1) Il GOGUEL stesso, op. cit., p. 354, rileva a ragione l'incremento: in 19, 35 il Prediletto è solo l'autorità; in 21, 24 è invece l'autore.

possibilità armonistica, che poi prevalse, di considerare l'evangelio novissimo completamento degli altri (1).

Perciò, non ostanti le somiglianze, il passo è molto più cauto della conclusione del capitolo 21°. E diverge anche per questo: il capitolo 21° vuol passare per aggiunta editoriale ai primi venti capitoli, che sarebbero stati, tutti, scritti del discepolo di lunghissima vita. Invece la testimonianza sul colpo di lancia, almeno in alcune delle possibili interpretazioni che volutamente include, lascia trasparire uno scrittore distaccato dalla presunta autorità.

Il Prediletto riappare nell'episodio della corsa al sepolcro vuoto (20, 3-9). Ancora una volta è in posizione di superiorità di fronte al condiscepolo. Giunge primo al sepolcro: ma non entra se non dopo Pietro sopraggiunto. Vede e crede. Perchè mai il Prediletto ceda il passo a Pietro nell'entrare nel sepolcro, non è chiaro. Riguardo per Pietro, o superiorità e indifferenza per la constatazione empirica? (2)

Indubbia è tuttavia l'affermazione d'un primato del Prediletto, nella pronta fede che è gnosi dell'economia salutare, ed intera perfetta percezione dei fatti. Ancora una volta la conoscenza gnostica si salda con l'affermazione d'una più perfetta conoscenza storica.

Si forma una sfera in cui il Prediletto ha suprema autorità: nell'intellezione del mistero cristiano.

Quasi senza soluzione di continuità, questo modo di sentire si svolge nel capitolo di appendice. Nel quale è solennemente ribadita la funzione pastorale di Pietro, che pareva compromessa dal primato del Prediletto. Pietro pascoli le pecore del Signore (e prima che il papa di Roma, Pietro rappresenta nella tradizione cristiana il vescovo per antonomasia): pascoli le pecore del Si-

(1) Questo è il limite che credo vada posto alla moderna interpretazione del IV evangelio come tentativo non di completare ma di sostituire i sinottici. L'evangelista evita l'urto aperto con gli altri evangeli. Cerca di svalutarli vantando una migliore conoscenza. Che l'evangelio più completo dovesse annullare i tentativi precedenti era nell'ordine naturale delle cose. Cfr., per es., come Origene svaluti nei confronti di Luca i tentativi precedenti di cui in *Lc.* 1, 1 (*Hom. in Lucam*, I, 1, ed. de la Rue, t. III, p. 932). In proposito v. s., p. 160, n. 1.

(2) Cfr. GOGUEL, op. cit., p. 353. « Si l'anonyme précède Pierre sur la terrain de la foi et de l'intuition rèligieuse, c'est Pierre qui est le premier dans le domain de l'action ».

gnore. Ma il Prediletto rimane in certo modo fuori della sua orbita, è riserbato ad un'opera speciale. Si rivendica l'autonomia pel dottore ispirato, anche se il dottore cede al pastore la direzione della chiesa: autonomia che i direttori delle grandi scuole, di Alessandria sopratutto, orgogliosi di essere i veri gnostici, rivendicavano per sè ancora nel III secolo, e ne nasceva il celebre conflitto fra Origene e il suo vescovo Demetrio [1].

Le minacce della terza lettera contro Diotrefe, episcopo che vuol controllare l'ispirato, mostrano che il contrasto era ben più antico. Ma con ciò siamo portati ad esaminare il capitolo d'appendice.

Con l'apparizione a Tomaso l'evangelio sembra concluso. La conclusione solenne spiega il fine del libro:

E molti altri segni in verità, fece Gesù in presenza dei discepoli
e non sono scritti in questo libro.
Ma questi sono stati scritti perchè crediate
che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio,
e perchè, credendo, abbiate vita
nel nome suo.

(20, 30-31).

È un motivo di politica letteraria: par concedere che sussistano pure altri evangeli accreditati e correnti per le chiese, che narrano altri fatti del Signore: la novissima opera si è limitata ai segni fondamentali ed essenziali: è però la perfetta dimostrazione evangelica che suscita la fede.

Ma inaspettatamente il libro si riapre e vien narrata la terza apparizione di Gesù: in un tono evidentemente strascicato e compendiario, ma che a poco a poco si rialza per assurgere, verso la fine, all'acume consueto delle narrazioni giovannee:

Dopo di ciò si manifestò di nuovo Gesù
ai discepoli sul mare di Tiberiade.
Si manifestò così:

---

(1) In molte sette eretiche il prestigio di Pietro andò decadendo. Cfr. HENNECKE, op. cit., p. 117.

erano insieme Simon Pietro, e Tomaso detto Gemello
e Natanaele di Cana di Galilea
e i figli di Zebedeo e altri due discepoli.

(21, 1-2).

Si rielabora la tradizione dell'apparizione di Gesù sul lago; che doveva essere una delle più antiche tradizioni sul risorto e che negli evangeli sinottici sta a sustrato degli episodi della pesca miracolosa e di Gesù sulle acque: ma non è narrata nella sua forma primitiva. Di essa ci sono giunte solo le prime battute nei frammenti dell'evangelio di Pietro.

Nell'appendice giovannea è lasciato un margine d'incertezza intorno al Prediletto. Nella pesca notturna sono presenti sì gli Zebediadi (sono citati qui per la prima volta) ma sono citati anche due discepoli anonimi. Il Prediletto può oscillare fra l'una e l'altra coppia. Nel lasciare aleggiare il dubbio, come nota il Loisy, l'autore mostra di non aver la coscienza molto tranquilla nell'identificazione del Prediletto con il figlio di Zebedeo. La narrazione procede per agglutinazione: sulla trama più antica del miracolo è ricamata la storia del dualismo dei due grandi discepoli, e della riabilitazione di Pietro.

Gesù appare sulla spiaggia: il Prediletto lo scorge per primo, ma Pietro, appena sente che c'è il Signore, si veste del gabbano (era nudo) e si getta nell'acqua. Si riproduce l'alternativa della corsa al sepolcro. Sull'indicazione di Gesù i discepoli traggon le reti piene di 153 grossi pesci, e giunti a riva trovano il Signore presso un fuoco su cui è già posto un pesce. È il simbolo dell'eucaristia. I discepoli fan colazione e son convinti che l'ignoto, a cui non osan parlare, sia il Signore. Dopo la colazione per tre volte Gesù chiede a Pietro s'egli lo ami e per tre volte gli ripete il mandato di pascere le sue pecore. Poi gli predice il martirio, coronamento del suo rinnovato amore pel Signore:

— Amen, amen, ti dico:
quand'eri giovane ti cingevi
e andavi dove volevi.
Ma quando sarai vecchio tenderai le tue braccia
e altri ti cingerà e ti trarrà dove non vuoi. —

(21, 18).

Risorge il parallelismo e quasi la rivalità tra Pietro e il Prediletto:

Pietro, voltandosi, vede venir dietro il discepolo che Gesù amava,
quello che nella cena stette sul suo petto
e disse: — Signore chi è che ti tradisce? —
Pietro dunque, vedendolo, dice a Gesù:
— Signore, di lui che ne sarà? —
Gli dice Gesù:
— Se voglio che rimanga fino a che vengo che t'importa?
Tu seguimi. —
Si diffuse dunque questa diceria tra i fratelli:
— Quel discepolo non deve morire. —
Ma non disse Gesù che non sarebbe morto,
ma: — se voglio che rimanga fino a che vengo
che t'importa? —

(21, 20-23).

In un primo piano è confutata una presunta leggenda sul vecchio d'Efeso. Ultimo superstite della generazione apostolica (di quella generazione di cui alcuni ancor viventi avrebbero dovuto veder la manifestazione del Regno) il vecchio non sarebbe morto. La narrazione corregge la profezia. Gesù avrebbe detto la frase solo ipoteticamente. Ma sul secondo piano, nell'intenzione del narratore, è la mira a confutare un'altra profezia tradizionale: quella che Gesù sulla via di Gerusalemme avrebbe fatto ai figli di Zebedeo, che aspiravano al primato nel regno: lo stesso battesimo, la stessa coppa di Gesù: il martirio. La correzione in senso ipotetico della profezia dell'immortalità del Prediletto, suggerisce la correzione dell'altra profezia. Il Signore ha predetto il martirio a Pietro: dinanzi al Prediletto ha dischiuso la prospettiva di lunghissima vita. In ciò la differenza fra i due discepoli: il pastore del gregge di Cristo morirà per il suo gregge a prova d'amore per il Signore suo, e a compensazione del triplice rinnegamento. L'altro sarà posto in segnacolo della vera tradizione fino all'estremo limite di vecchiezza. È questo il punto di partenza per la funzione che sarà attribuita al vecchio d'Efeso: di controllo e di completamento della tradizione di Gesù. Perciò l'autore del capitolo 21°, che si presenta editore dell'opera (se

egli sia o no tutt'uno con l'evangelista vedremo in seguito), giunge ad affermare un'identità, che ancora nella testimonianza sul colpo di lancia era dubbia ed enigmatica. Il discepolo di cui si diceva che non dovesse morire,

questo è il discepolo che attesta e che ha scritto ciò:
e sappiamo che è vera la sua testimonianza.
E vi son molte altre cose che fece Gesù,
e se le si dovessero scrivere ad una ad una,
credo che neppure il mondo conterrebbe i libri che se ne scriverebbero.

(21, 24-25).

Le ultime frasi scaltramente giustificano l'evangelio che giungeva in ritardo. Neppur esso esaurisce ciò che si potrebbe dire di Gesù!

Identificato così l'evangelista col Prediletto, e lasciando supporre almeno la possibilità d'identificare il Prediletto con lo Zebediade, gli scritti della mistica proseguono accentuando notevolmente il motivo tradizionalistico, che da questo punto soverchia il parallelo motivo della contemplazione mistica. La prima lettera si apre infatti sviluppando in senso empirico realistico il passo del prologo sulla visione del Cristo incarnato. L'autore non rifugge da atteggiamenti simili a quelli riprovati in Tomaso, sia pure col fine di ribadire i motivi antidocetistici dell'ortodossia ecclesiastica:

Ciò che era in principio,
ciò che abbiamo sentito,
ciò che abbiamo veduto con gli occhi nostri,
ciò che abbiam contemplato e le nostre mani han toccato,
della parola della vita,
(e la vita si è rivelata
e abbiam veduto e testimoniamo
e annunziamo a voi la vita eterna,
che era presso il Padre
e si è manifestata a noi)
ciò che abbiamo veduto e sentito,
l'annunziamo anche a voi
perchè anche voi abbiate comunione con noi.

(*I Gv.*, 1, 1-3).

L'equilibrio dei due motivi è rotto in favore del realismo storico, contro la contemplazione mistica. Nella seconda e terza lettera l'autore designa senz'altro sè stesso come il presbitero. Ciò ebbe un risultato singolare: quando la leggenda efesia di Giovanni mise radici così salde, come non poteva prevedere chi redigeva l'evangelio, le due ultime lettere furono lungamente contestate, perchè il titolo di presbitero pareva designare una persona diversa dall'apostolo! Invece per l'autore (o gli autori) l'identificarsi col vecchio d'Efeso era lo scopo primo pur lasciando oscillare dietro di lui l'enigmatica ombra del Prediletto. L'identificazione avrebbe accreditato l'evangelio. Appare anche qui come il vecchio d'Efeso, a differenza del Prediletto, abbia una consistenza storica notevolissima. Non è una chimera o un'invenzione: senonchè la sua personalità storica cade fuori degli scritti mistici attribuitigli.

Senza entrare per ora nella questione se quest'ossatura tradizionalistica della mistica sia coeva all'evangelio o sia interpolazione posteriore, è evidente un crescendo ben calcolato, dall'insinuazione sottile all'affermazione esplicita: tutto deve creare l'impressione che una straordinaria autorità parli nell'evangelio: che una rivelazione più perfetta venga alla luce. Questo si compie con la tecnica reticente, ricca di chiaroscuri, d'insinuazioni più che di affermazioni aperte, propria di ogni tradizionalismo esoterico.

Ma per bene intendere le caratteristiche del presunto tradizionalismo giovanneo conviene chiarire un altro aspetto notevole della mistica giovannea. Nel suo nucleo più vivace essa non è d'ispirazione tradizionalistica: il vanto d'una tradizione è per essa un espediente per affermarsi, per non essere respinta, in un mondo, in cui, nell'esaurirsi dell'entusiasmo delle prime generazioni cristiane, la tradizione grandeggiava sull'ispirazione. Il motivo primo dell'illuminazione gnostica, dell'esplosivo manifestarsi d'un sopramondo è in essa troppo viva. L'abbiamo già veduto. L'evangelio parla d'un ammaestramento diretto di Dio per mezzo del suo Logos, d'una nuova reminiscenza delle opere di Gesù per mezzo del Paracleto, di nuove progressive rivelazioni equiparate a quelle che Gesù può aver fatto in vita: le quali del resto pos-

sono essere intese nella loro pienezza solo in virtù d'un'assistenza pneumatica, chè di fronte agli enigmi di Gesù ancor vivente la differenza tra gli apostoli e i Giudei increduli è molto esigua. L'identificazione del Cristo con lo spirito di verità che assiste i credenti, rendeva possibile una legislazione di questo spirito sulla realtà tradizionale storica dei fatti.

> Chi crede nel figlio di Dio, ha in sè la testimonianza di Dio.
>
> (*I Gv.*, 5, 10).

Chi meglio del Cristo ritornante come spirito poteva conoscere e restituire ai fatti il loro vero significato? Tanto più che i fatti del Cristo si confondevano con un dramma che si svolgeva in cielo. Questo dramma bisognava intenderlo per speculum et in aenigmate, nella parola tradizionale, nelle guarigioni.

Il desiderio di piena comprensione del senso arcano della storia evangelica già prima dell'evangelista aveva portato a continue revisioni della tradizione, con criteri diametralmente opposti a quelli dello storicismo moderno. La serie degli evangeli canonici si apre con l'evangelio di Marco — il più antico che ci sia pervenuto — che accusa costantemente i discepoli d'incomprensione e d'ottusità, e si chiude con quello giovanneo che ce li raffigura istupiditi dinanzi alle παροιμίαι di Gesù: per tacere dei frammenti degli evangeli gnostici.

Se questo atteggiamento giovanneo avesse potuto raggiungere la sua piena espansione, l'evangelio si sarebbe presentato come comunicazione e rivelazione fatta dallo Spirito a un ispirato: come libro celeste partecipato sovrannaturalmente. E ciò una generazione prima, quando tutta la chiesa pareva poggiare sull'azione immediata dello spirito, quando nelle riunioni ognuno aveva da comunicare o una visione, o una profezia, o una gnosi, o un inno pneumatico, o un linguaggio angelico, sarebbe stato meno difficile: τάδε λέγει τὸ πνεῦμα: la teologia del Logos e le stazioni mistiche della salute si sarebbero affermate rivelazione dall'alto della vera storia evangelica.

L'evangelio giovanneo avrebbe assunto la fisonomia che in talune conventicole gnostiche aveva l'evangelio di Maria Mad-

dalena: evangelio che sarebbe stato rivelato all'eroina in estasi e sogni, sì che ad esso si sarebbe ribellato nientemeno che l'apostolo Pietro di corto intelletto (1). Ma per tal via il dramma in cielo avrebbe preponderato: la storia del Cristo avrebbe divagato fuori del tempo e sarebbe diventata una specie d'archetipo eterno.

Ma al sorgere del secondo secolo un tale evangelio non sarebbe stato possibile entro la grande chiesa: poteva solo fiorire in qualche conventicola gnostica. Tutta la letteratura ecclesiastica infatti risuona delle proteste contro i dottori, gl'ispirati che abusano del nome di Cristo, i falsi profeti, che, simili ad agnelli nella melote dei profeti, erano di dentro lupi rapaci: i falsi dottori che parlavano in nome del Signore e il Signore avrebbe sconfessato al giorno del giudizio: che s'introducevano nelle case perturbando donnicciuole cariche di peccato: che della profezia facevano mercimonio come le sonnambule e le pitonesse. « Non siate in troppi dottori », si ammoniva. L'insegnamento pneumatico autoritativo pareva coincidere con l'eterodossia, con l'heterodidaskein contrario alla sana dottrina (2).

Il controllo della chiesa, il saggiamento degli spiriti si doveva esercitare tanto più diffidente in quanto nella tumultuarietà pneumatica degl'ispirati si profilava la dissoluzione della chiesa. Perciò la direzione della chiesa sfuggiva ai profeti e ai dottori, ai carismatici, e veniva assunta dagli episcopi, i quali potevano, sì, passare per surrogato dei profeti e dei dottori, ma si vantavano anche eredi e continuatori degli apostoli, e si vantavano del possesso d'un carisma diverso, trasmesso per continuità di

---

(1) Cfr. Hennecke, op. cit., p. 69.

(2) Cfr. *Mt.*, 7, 15; *I Tim.*, 1, 3 ss.; 4, 1 ss.; 6, 3 ss.; *II Tim.*, 3, 1 ss.; 4, 2 ss.; *Tit.*, 1, 10 ss.; *Didachè*, cc. 9-13 (singolare documento di diffidenza contro gli ispirati, pur senza escludere i doni dell'ispirazione); Hermas, *Mand.*, 11 (caricatura del falso profeta); l'*agraphon*: « siate buoni cambiavalute » (a riconoscer il vero spirito e quello demoniaco): cfr. E. Klostermann, *Apocrypha*, III, 1911, pp. 4-5. Questo *logion* ha profonde somiglianze con un passo d'Ignazio sulle due monete, di Dio e del mondo, (*Mag.*, 5, 2) sì che non ritengo temerario riunirli come si farebbe con due pezzi archeologici che combaciano: ...ἐστίν γὰρ νομίσματα δύο, ὃ μέν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται. Un esempio della polemica del tradizionalismo contro le rivelazioni dell'ispirato è nella controversia antipaolina delle Pseudoclementine. Gli apostoli di Gerusalemme hanno ricevuto la vera rivelazione, Paolo è un sognatore, un visionario. Cfr. *Homil.*, 17, 17 ss.

tradizione. Si stabiliva così il controllo sugli pneumatici, in base a un criterio morale, ai τρόποι dei profeti; si delineavano i primi spunti di confessioni: il canone della tradizione apostolica faceva argine: l'intemperanza visionaria veniva ributtata fuori, nelle conventicole dichiarate eretiche.

Il tradizionalismo sopraffaceva l'ispirazione pneumatica, e, sia pure in forma contraddittoria, permeava lo stesso gnosticismo, sia perchè ogni dottrina, per consolidarsi, tendeva a costituirsi in tradizione, sia perchè il momento della rivelazione e della conoscenza mistica immediata era assai spesso mira, velleità, più che esperienza viva anche tra gli gnostici. E così anch'essi cercavano tradizioni esoteriche e pseudepigrafiche: famose fra tutte quelle di cui si vanterà, qualche decennio dopo l'evangelio giovanneo, l'eresiarca Basilide.

Entro il cristianesimo si svolgeva un processo analogo a quello del discredito del profetismo, e della sua surrogazione con l'apocalittica pseudepigrafica nel giudaismo dopo l'esilio babilonese.

A questa necessità tradizionalistica si dovette piegare anche il novissimo evangelio (1). Proprio da ciò nacque quel singolare trapasso dalla contemplazione mistica al realismo storico, che abbiamo analizzato. Ma sotto l'espediente scaltro che creava il fantasma del Prediletto e sfruttava il prestigio locale del vecchio d'Efeso, il tradizionalismo costringeva quest'anima di gnostico, che voleva viver nella chiesa, ad incentrare tutto il dramma salutare in un momento determinato, nella cornice tradizionale della Giudea; a dare insomma risalto di concreto fatto storico all'economia salutare; ciò che distingue la mistica giovannea dalla mistica ermetica o dalla speculazione filoniana.

Questa interpetrazione del momento tradizionalisco nella mistica come necessità d'accordo con uno spirito d'ortodossia di già formato e vigile, trova conferma nella singolare fisionomia delle tre lettere. Le altre lettere del cristianesimo primitivo o sono vere lettere, con riferimenti a fatti e a problemi particolari,

(1) Frequente era negli gnostici la volontà di restare entro la chiesa, poichè la chiesa forniva le migliori condizioni per la loro attività. V. s. p. 42.

come quelle di Paolo o quelle d'Ignazio, o sono, in forma di lettere, omilie ecclesiastiche che tendono a un determinato scopo edificante o dottrinale chiaro e preciso, in cui spiega la frequente pseudonimia. Ora le lettere giovannee non si arrivano, a prima lettura, ad intendere nè come lettere effettuali, nè come epistole fittizie. A che mira la lunga e tortuosa prima lettera, con tutti quei rigiri vorticosi, con quelle effusioni su diversissimi temi, sopra tutto sull'amore e la carità ecclesiastica? Pur col risalto e coll'efficacia di talune sezioni, noi non cogliamo sulle prime un'idea costruttiva d'insieme, che ne costituisca la ragion d'essere. Se chiamiamo a raffronto un'altra lettera tortuosa e tormentata, la lettera deuteropaolina agli Efesi, notiamo la differenza. La lettera agli Efesi, pur coi suoi periodi stipati e senza foce, ricchi d'incisi e di proposizioni relative è una rielaborazione di pensieri paolini: fornisce una visione sintetica e una norma interpretativa del pensiero dell'apostolo e della salute cristiana. Questo centro manca alla I di Giovanni, ed è stato giustamente osservato « che la forma aforistica della lettera, che non porge nessuno sviluppo dialettico, ma soltanto una serie di meditazioni su alcuni pensieri tematici, con mira parenetica, vieta ogni logica suddivisione del suo contenuto » (1). Questa apparente assenza d'ogni finalità sorprende anche in uno scritto mistico, e si riproduce nella seconda lettera. Il presbitero scrive ad un'eletta donna e ai suoi figli: trasparente simbolo d'una chiesa. Perchè scrive?

> Ed ora ti prego, o Signora
> non come se ti prescrivessi un nuovo precetto
> ma quello che abbiamo dal principio;

---

(1) Cfr. H. I. HOLTZMANN-W. BAUER, *Hand Commentar*, v. IV, II sez., p. 222. Alla stessa conclusione giunge il BAUMGARTEN, in *Die Schriften del N. T.*³, 1920, v. IV, p. 186. La struttura della lettera continua ad essere oggetto di studio. Cfr. i recenti saggi del LOHMEYER in *Z. N. T.*, 1928, p. 225 ss.: *Ueber Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes* (ipotesi di un organismo regolato secondo il numero mistico sette) e del BULTMANN in *Festgabe für A. Jülicher*, 1927, p. 138 ss. Il Bultmann cerca di spiegare la lettera con l'ipotesi di una fonte apoftegmatica, comune all'evangelio e alla lettera, rielaborata e infarcita omileticamente. Oltre una petizione di principio (cercare cioè una fonte che spieghi le somiglianze con l'evangelio) per la quale la differenza d'autore fra i due scritti, che deve essere un risultato diviene presupposto, non si arriva a scorgere il motivo ispiratore della presunta rielaborazione.

di amarci reciprocamente.
E questo è l'amore:
di proceder secondo i suoi precetti;
e questo è il precetto:
come avete sentito dal principio
di procedere in esso.

(*II Gv.*, 5-6).

Il biglietto è fuori d'ogni realtà.

La terza lettera è scritta ad un certo Gaio, nome frequente nel ceto dei liberti: ma che, come Tizio, poteva designare un ipotetico personaggio qualsiasi. Il presbitero loda Gaio dell'ospitalità concessa ai fratelli itineranti e colpiti dalla diffidenza; probabilmente messi del presbitero, e svolgenti un'attività d'insegnamento: ciò che ai primordi del secondo secolo era cosa sospetta. Il presbitero si richiama alla lettera precedente:

Ho scritto qualcosa alla chiesa
ma Diotrefe che ambisce primeggiar su di essi
non ci accoglie.

(*III Gv.*, 9).

E seguon le minacce già analizzate contro Diotrefe e un elogio a un certo Demetrio:

A Demetrio da tutti si rende testimonianza,
anche dalla stessa verità,
e noi stessi gli rendiamo testimonianza
e tu sai che la nostra testimonianza è vera.

(12).

È una variazione sullo stesso tema dell'episodio dell'acqua e del sangue: ma con la massima pienezza, e in forma sufficientemente esplicita: Demetrio ha la testimonianza della stessa verità del Cristo, e del presbitero uomo pneumatico che non mentisce. È angusta l'interpetrazione di coloro che in questa testimonianza a Demetrio vedono una testimonianza di buona ospitalità. È meglio considerare Demetrio come una (se non anche l'unica) delle persone non accolte da Diotrefe.

Ma a questo punto la polemica contro Diotrefe ci fa trovare lo scopo delle tre lettere.

In apparenza è il presbitero che si duole che le sue lettere ed i suoi messi non siano accolti, anche con la violazione dell'ospitalità e della carità cristiana. Nei fatti si manifesta una preoccupazione a difendere gli scritti attribuiti al presbitero da accuse d'eterodossia; fosse il caso di Diotrefe un fatto reale o un fatto immaginato possibile. Intendiamo di colpo il perchè della seconda lettera. Essa deve far risaltare la colpa di Diotrefe: Diotrefe ha respinto una lettera scritta in istile di perfetta ortodossia, che commenda l'antico precetto su cui si fonda tutto lo spirito ecclesiastico: il precetto d'amore del quale, per quanto sappiamo da Ignazio (1), gli eretici asiatici per nulla si curavano: una lettera in cui si sconfessano gli eretici come manifestazione dell'Anticristo, e si confessa Cristo venuto in carne. Le tre lettere si propongono d'essere la documentazione dell'ortodossia, entro i limiti in cui l'ortodossia si era definita al principio del secondo secolo, degli scritti che si mettevano in circolazione come legato postumo del presbitero (2).

Ritorniamo sulla prima lettera: essa ora ci appare un espediente per una professione di fede ortodossa. Evidentemente non si poteva, secondo verosimiglianza, far rilasciare dalla veneranda autorità d'Efeso una confessione sottoscritta d'ortodossia. Gli si attribuisce invece una lettera omiletica in cui si rielaborano i temi dell'evangelio e si dà loro un'accentuazione più spiccatamente ortodossa. In tutti i temi controversi si prende posizione contro gli eretici. La lettera si apre con un potente scongiuro contro il docetismo:

ciò che abbiam veduto con gli occhi nostri,
ciò che abbiam contemplato
e le nostre mani han toccato...

(1, 1).

---

(1) Cfr. *Smirn.*, cc. 6-7.

(2) Se senso di cautela non isconsigliasse di gravare i risultati più certi, con ipotesi solamente probabili, si potrebbe supporre che il Demetrio così solennemente commendato dalla verità stessa e dal presbitero che non mentisce sia colui che lanciò gli scritti mistici, e il loro probabile autore. Ad ogni modo col cap. 21 e le lettere siamo troppo vicini al momento critico della pubblicazione, per potere ammettere col BACON, op. cit., p. 210 ss. un posteriore lavoro di accreditamento da parte della chiesa romana, verso la metà del II secolo. Il riconoscimento romano non avrebbe seguito forme così scaltre: sarebbe stato più autoritario.

Si continua con l'esclusione d'ogni esoterismo interno alla chiesa:

l'annunziamo anche a voi
perchè abbiate comunione con noi.
(1, 3).

La comunione si celebra esclusivamente nel Padre e nel Figlio suo Gesù Cristo; cioè in quell'unità che è la chiesa stessa. Si esclude la scandalosa professione di libertinismo degli eretici, e si ribadisce la necessità delle opere (1):

Se diciamo d'aver comunione con lui
e procediamo nella tenebra,
mentiamo.
(1, 6).

Nel sangue del Cristo si ha la purificazione di quei peccati che può commetter l'eletto: l'affermazione dell'assoluta perfezione pneumatica è bestemmia:

Se diciamo di non aver peccato,
noi lo facciamo mentitore
e la parola sua non è in noi.
(1, 8).

Perciò nella chiesa esistono precetti: che si compendiano in quella carità, in quell'amore ecclesiastico che gli eretici dispregiano. Non si tratta di un nuovo precetto (l'autore par correggere una frase dell'evangelio o compiacersi d'una delle solite antinomie) non d'un'innovazione eretica, ma d'un precetto che ha sempre

(1) Il tema del libertinismo doveva essere dei più antichi perchè connesso all'idea madre di una radicale trasformazione di natura per mezzo della gnosi. Tipica è la formulazione dei valentiniani (cfr. IRENEO, *ad haer.*, I, 6, 2 riprodotto da EPIFAN., XXXI, 20): gli uomini della fede comune, gli psichici, i credenti della chiesa ἐπαιδεύθησαν δὲ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δὲ ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες· εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλεσίας ἡμᾶς λέγουσιν· διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφαίνονται... αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι παντῆ καὶ παντῶς σωθήσεσθαι δογματίζουσιν... ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ... οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσιν, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι... Contro una forma simile è diretta la tesi delle buone opere nella I lettera.

avuto valore nella chiesa. E, a prova di questo amore, universale entro chiesa, aggiunge quella specie di dedica alle diverse categorie, che abbiamo già esaminato. La reduplicazione della dedica:

Scrivo ai figliuoli...
ho scritto a voi o fanciulli...

(2, 12-14).

si riferisce evidentemente alla lettera e all'evangelio. In occasione dei consigli a fuggire il mondo si aggiungono i passi sull'anticristo e sulla consumazione dei tempi che escludono un altro τόπος dell'eresia (1), quello della risurrezione spirituale già compiuta nei sacramenti e che gli eresiologi hanno poi attribuito in modo speciale a Menandro e che le Pastorali attribuiscono a Imeneo. Gli eretici scacciati dalla chiesa son l'anticristo. E si torna a sconfessare lo spirito di conventicola degli eretici, in favore della chiesa che ha la piena verità:

... e avete la conoscenza: tutti.
Non ho scritto a voi perchè non conoscete la verità
ma perchè la conoscete.

(2, 31).

La polemica antieretica fa ribadire i temi ecclesiastici: il pieno possesso del Cristo e del Padre; la situazione transitoria in questo mondo:

Miei cari: ora siamo figli di Dio,
e ancora non si è rivelato
quel che saremo.
Sappiamo che se si manifesterà,
saremo simili a lui, perchè lo vedremo
così com'è.

(3, 2).

La perfezione non è perciò attuale come nelle affermazioni eretiche, ma speranza nel futuro. Come in Paolo, la credenza escatologica rende possibile la moralità. La garanzia per questa glorificazione futura è nel rimanere nell'amore dei fratelli, nella

(1) V. sopra p. 29.

carità ecclesiastica, nel comandamento del Cristo. Da questo punto ha origine la grande parenesi sull'amore. La permanenza nell'amore è sintomo dell'essere in Dio. Ne nasce un nuovo senso, ortodosso, d'orgoglio e di sicurezza.

> Noi siamo da Dio:
> chi conosce Dio ci ascolta,
> chi non è da Dio non ci ascolta.
> Da ciò conosciamo lo spirito di verità e lo spirito d'errore.
>
> (4, 6).

Vien posta così la distinzione fra l'orgoglio gnostico e lo spirito ecclesiastico. Amore per Dio e amore per i fratelli si convertono: nell'amore dei fratelli germina quella vita morale che si estingueva nella superbia gnostica; quei comandamenti di Dio che i libertini negano.

> E i suoi comandamenti non sono gravi
> perchè ognuno che è generato da Dio
> vince il mondo.
>
> (5, 3-4).

La gnosi dell'autore coincide con la fede:

> E questa è la vittoria che ha vinto il mondo:
> la fede nostra.
>
> (5, 4).

Ma la fede ha per oggetto il Cristo incarnato, quella realtà del sangue e della carne eucaristica, che induceva gli eretici d'Asia Minore, al dir d'Ignazio, a non frequentare le adunanze delle chiese. Da questa fede ecclesiastica deriva la certa conoscenza del Cristo. Chi crede nel Figlio di Dio ha in sè la testimonianza che il Padre ha reso al Figlio. Accusa invece di mendacio Iddio, chi non accoglie la testimonianza di Dio al Figlio. La difesa della fede ecclesiastica finisce a coincidere con l'apologia dell'evangelio e con una ritorsione d'accusa contro chi non l'accogliesse.

> Ciò ho scritto a voi
> perchè sappiate d'aver la vita eterna,
> voi che credete nel nome del Figlio di Dio.
>
> (5, 13).

Questa fede genera la sicurezza d'ottenere, antico e saldo convincimento della chiesa; la sicurezza di poter ottenere il perdono d'un fratello che abbia peccato d'un peccato non mortale. La fiducia nella salvazione è fiducia nel generato di Dio.

La lettera si chiude con una specie di simbolo:

Sappiamo che siamo da Dio,
e il mondo tutto giace nel Malvagio.
Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto
e ci ha dato discernimento
perchè noi conosciamo il Verace,
e siamo nel Verace,
nel figlio suo Gesù Cristo.
Egli è il vero Dio e la vita eterna.

(5, 20).

Sorprende a prima vista la formula conclusiva che non ha legame con ciò che precede:

Figliuoli guardatevi dagli idoli.

(5, 21).

Ma la sua aggiunta ci conferma che siamo di fronte a un simbolo, che comprende svariati articoli di fede. L'autore doveva aggiungere l'abbominazione degli idoli, perchè l'indifferenza di fronte ad atteggiamenti idolatrici era accusa corrente mossa agli eretici.

Solo in tal modo noi possiamo intendere le lettere. La prima lettera vuol conguagliare la dottrina dell'evangelio alle formule dell'ortodossia dell'epoca: ciò spiega la degradazione popolaresca di taluni concetti più fini e sottili dell'evangelio rilevata dagli esegeti (1) e l'accentuazione di motivi (p. es., l'escatologia giudaizzante) che non corrispondono all'ispirazione prima della gnosi giovannea.

In conclusione: il capitolo 21° e le tre lettere furon le macchine necessarie per varare nel mondo cristiano il IV evangelio (2):

---

(1) Cfr. HOLTZMANN-BAUER, op. cit., p. 321.

(2) È da rilevare una contradizione: secondo il c. 21° l'evangelio è pubblicato come opera postuma: secondo la I lettera il vero autore dell'evangelio già pubblicato

chi lo scrisse, o chi lo lanciò, doveva tener conto d'una non facile situazione ecclesiastica, dalla quale o si levavano di fatto, o si temeva si levassero sospetti d'eterodossia: questa situazione ecclesiastica, più che tutto, indusse a porre il mistico evangelio sotto il nome e la protezione di quel Giovanni d'Efeso autore dell'Apocalisse, rigido censore dell'ortodossia delle chiese d'Asia, e assertore della speranza escatologica. L' idealismo dell'evangelista si piegò ad un compromesso e ad un ecclettismo, che almeno in parte corrispondeva alla fede comune delle chiese d'Asia.

---

aggiunge una nuova apologia. La tradizione antica (prologo latino, canone di Muratori, ecc.) non ostante il c. 21° perseverò a ritener l'opera pubblicata vivente Giovanni: teoria ancora sostenuta da un tradizionalista coerente come lo ZAHN, che (op. cit., p. 13) suppone che l'apostolo abbia lasciato aggiungere il c. 21° da un suo discepolo.

III

L'UNITA DELL'EVANGELIO

A questo punto si pone il problema dell'unità dell'evangelio. Conviene considerare l'evangelio, in questo suo contemperamento d'una ispirazione gnostica coll'ortodossia ecclesiastica, come opera di un solo, o esso è il rimaneggiamento e l'adattamento, ai fini ecclesiastici, di uno scritto originariamente più libero, più poetico, più genialmente creatore? C'incontriamo così con quelli che sono i problemi dominanti della critica giovannea nell'ultimo venticinquennio, a partire dagli studi basilari di J. Wellhausen e di E. Schwartz. Ma già prima di essi, per molti motivi più o meno criticamente fondati, l'unità d'autore del corpus della mistica era apparso dubbio.

Il capitolo 21° si presenta come l'appendice di un editore: il prologo ha uno stacco dal resto. Non appar chiaro, a prima vista, fino a che punto il concetto teologale del Logos domini e sia costruttivo nell'evangelio. In confronto coll'evangelio, lo stile della prima lettera ha una sfumatura di sforzato e di manierato; e a sua volta a molti essa apparve distaccata dalle due lettere minori.

Col vacillare della leggenda di Giovanni in Efeso, sorgeva spesso fra i critici, per suggestione del 21° capitolo, l'ipotesi, d'una scuola giovannea depositaria per lo meno delle tradizioni dell'apostolo. Tale ipotesi è quanto mai arbitraria: perchè di essa tace la tradizione. I soli presunti discepoli di Giovanni d'Efeso di cui ci parlano i documenti, Papias e Policarpo, non han nulla di comune con la spiritualità dell'evangelio, nè abbiamo alcun

elemento per affermare che il singolare spirito dell'evangelio si perpetuasse e si ravvivasse in altri (1).

Tuttavia l'ipotesi della scuola mistica d'Efeso ha favorito non poco la suggestione d'una composizione complicata degli scritti mistici. Ma, anche prescindendo dall'ipotesi della scuola d'Efeso, nel corpo dei primi venti capitoli si scorgevano incrinature e sconnessioni notevoli. Non potevano esser considerate quali linee di sutura dei diversi brani?

La congiunzione fra la cornice dei quadri e i discorsi si rivelava quanto mai tenue. Quale fu la conclusione del colloquio notturno con Nicodemo? Bevve o no il Cristo all'anfora della Samaritana? Come mai svaniscono senza sviluppo alcuni elementi specifici di concretezza geografica e cronologica: le quattro pasque di Gerusalemme, la festa dei tabernacoli e quella del tempio riconsacrato e il ministerio pubblico durato tre anni e mezzo, e l'attività contemporanea, e non, — come affermano i Sinottici — solamente successiva a quella del Battezzatore? (2) Come mai questi lampi nella monotonia teologica dei discorsi del Cristo giovanneo? I fatti sono, come sosteneva il Renan, ben altrimenti accettabili che i discorsi, o, come voleva il Weisse, sono glose ed aggiunte sia pure di un discepolo diretto di Giovanni e in base a buona tradizione, sul fondo autentico dei discorsi? O sono frammenti e rottami d'un evangelio più antico disseminati qua e là? A sospingere la critica per questa via concorreva anche l'aspetto già messo in luce da B. Bauer: dell'evangelio in cui motivi altamente poetici affiorano e, o rimangon senza sviluppo, o sono sviluppati troppo, oltre il limite, e sfioriscono in un allegorismo sforzato.

Su questo motivo della poeticità o frammentaria o sfiorita, forse senza proporsi di svolgere un tema di B. Bauer, lo Schwartz poggia tutta la sua critica (3). Egli persegue appunto il miraggio

---

(1) La fiera opposizione dell'OVERBECK a questa ipotesi, op. cit., p. 205 ss., è pienamente fondata.

(2) Sul contrasto fra la cronologia sinottica e quella giovannea nella tradizione posteriore cfr. W. BAUER presso HENNECKE, op. cit., p. 75.

(3) Cfr. in *Nachr.*, 1908, p. 174, il rilievo, su cui si fonda quasi tutta la critica dello Schwartz, del contrasto fra il potere poetico e il pasticcio banale, che domina nell'evangelio.

del primitivo evangelista poeta, a cui dovrebbero risalire alcuni lineamenti grandiosi del Cristo, alterati nel presente contesto. Immagina così un primo scritto libero e indipendente dalla tradizione sinottica e dalla teologia; in cui campeggerebbe un Gesù eroico, che, costretto dai nemici a uscir di Giudea, vi tornerebbe col presentimento della morte per salvare il suo amico Lazaro; e lo seguirebbero i discepoli disposti a morir con lui: un Cristo che nella tragica notte dell'arresto, scioglie i discepoli dalla solenne promessa, e offre sè solo alla coorte in armi [1]. Ma questa visione della Grundschrift, urta contro una grossa difficoltà. Se, come deve concedere lo Schwartz, l'identificazione del Logos col Cristo faceva parte in qualche modo di questo strato più antico [2], di colpo crolla l'ipotesi poetica del Cristo che opera spregiudicatamente, con un animo umanamente eroico. La teologia rivendica i suoi diritti. Il Cristo Logos ha un dovere di coerenza colla sua divina dignità. Ne consegue un irrigidimento ieratico della sua figura, in tutto consimile a quello del presente evangelio. Pure il tentativo dello Schwartz dimostra la difficoltà che il IV evangelio presenta al nostro spirito: e come esso susciti il desiderio di liberare un qualche germoglio di azione coerente fuori dal nucleo teologico.

Tanto lo Schwartz che il Wellausen hanno in fastidio i discorsi del Cristo giovanneo, forse per sazietà della precedente esegesi che sottilizzava sul contenuto di dottrina, il Lehrsatz, e, senza volerlo, la loro critica insiste su quel solco principale, già rilevato, tra i fatti e le parole del Cristo. Indubbio è infatti che nell'evangelio qualcosa ci turba e molesta: un continuo assurdo che rompe ogni piano d'azione, una contraddittorietà negatrice della nostra logica, un arbitrio enigmatico. Possiamo noi accettare senz'altro come cosa ovvia questa contraddittorietà negli episodi e nel piano generale dell'evangelio?

Il Cristo che rifiuta duramente a sua madre il miracolo e poi lo compie; che nega d'andare a Gerusalemme e poi vi ascende; che rimbrotta l'ufficiale regio e insieme gli concede il miracolo,

(1) Cfr. *Nach.*, 1908, p. 169 ss.
(2) Ivi, pp. 536-7 e 557.

che è superiore ad ogni insidia, e par che fugga i suoi nemici, e poi cento e cento altre contraddizioni d'ogni genere, non si devono in qualche modo chiarire? I tentativi di dissezione e di ricomposizione di un primitivo evangelio distinto da tutte le successive soprastrutture nascono dal senso di questi assurdi e dal desiderio di un piano razionale. Si eliminino gli elementi perturbatori e si cerchi per gli elementi residui una tela unica, una coerenza, se non istorica, almeno leggendaria. In questa esigenza è il merito e il limite di quasi tutto l'indirizzo critico posteriore ai saggi del Wellhausen e dello Schwartz. Il merito principale e duraturo — è bene fermarlo con tutta chiarezza perchè non paia che le difficoltà che muoveremo in seguito a tali presupposti ci facciano disconoscere il portato di circa venticinque anni di lavoro critico — il merito duraturo è nell'aver dimostrato, contro tutti i tentativi apologetici, che il IV evangelio non ha quella connessione e quella continuità logica serrata che noi chiediamo non solo ad un libro di storia, ma ad un qualsiasi libro narrativo. Non si debbono smussare le angolosità: non si debbono riempire i vuoti e le lacune con la borra di ipotesi artificiose che aggiungono e suggeriscono i particolari che mancano: non si debbono lubrificare gli attriti stridenti. Ma fermato ed accettato che l'evangelio non ha nè la trama nè la struttura di un'opera storico-narrativa, dobbiamo chiederci se l'ipotesi delle interpolazioni renda ragione della struttura presente. Lo Schwartz e il Wellhausen stessi non nascondono un certo scetticismo al riguardo (1).

Indubbiamente i punti di partenza della critica sezionante hanno certa forza. In taluni passi l'ipotesi dell'interpolazione si presenta con forza di suggestione. Il discorso d'addio di Gesù ai suoi può parere duplicato. Infatti negli ultimi due versetti del capitolo 14° Gesù chiude solennemente il suo dire, ma nel capitolo 15° continua a discorrere.

(1) Cfr. SCHWARTZ, *Nach.*, 1908, p. 532; e la prefazione del WELLHAUSEN. Cfr. la lettera del Wellhausen riportata dal GOGUEL, op. cit., pp. 59-60 e SCHWARTZ, *Nach.*, 1908, p. 171: la ricostruzione dell'elemento primitivo sarebbe dubbia, ma indubbia la sovrapposizione di diversi strati.

Nell'episodio del cortile del sommo sacerdote due narrazioni distinte paiono malamente mescolate fra di loro: l'interrogatorio di Gesù, e il rinnegamento di Pietro. Chi ammetta come opera dell'editore il capitolo 21°, intravede nel capitolo 19°, nella testimonianza in occasione del colpo di lancia, un intervento dell'editore nel corso dell'evangelio. L'invito dei fratelli a Gesù a non occultarsi in un angolo di Galilea, ma a rivelarsi in Gerusalemme (7, 3), genera il sospetto che quello in origine fosse il punto in cui Gesù si trasferisce definitivamente in Gerusalemme. Allora cadrebbero tutti i precedenti episodi gerosolimitani: oppure, ritenendo che in origine lo scritto fondamentale fosse un evangelio dell'attività gerusalemitica a partire dal trasferimento sollecitato dai fratelli, cadrebbero via anche tutti gli episodi di Galilea.

Nel prologo i versetti su Giovanni (6-8) dànno un tracollo improvviso dall'eterno al temporale, e separano il versetto 5 dal v. 9: i quali tenderebbero a ricomporsi in un unico inno sul Logos.

Ma scoperte sulla superficie dell'evangelio queste prime venature, figgendo gli occhi, le vediamo propagarsi da per tutto. L'evangelio diviene un reticolato, anzi uno di quei complessi minerali in cui gli elementi cristallini sono accostati gli uni agli altri. Possiamo staccarne alcuni, ora gli uni ora gli altri, secondo un criterio o l'altro. Ma questo stesso risultato così grandioso, dell'analisi microscopica della struttura, esorbita dall'ipotesi delle interpolazioni. Si smarrisce il criterio discriminante. A un tratto si sente l'arbitrarietà di lavorar sempre con la supposizione d'un interpolatore miope, che vede e modifica solo il particolare, ma non si cura dell'insieme (1). Il tutto diviene un mostro d'incoe-

---

(1) Vedine la figurazione in SCHWARTZ, *Nach.*, 1908, p. 183. Il WETTER, *Sohn Gottes*, p. 2, rileva acutamente che con tale ipotesi si rovesciano sull'interpolatore le leggerezze che non si osano attribuire all'autore primo. Anche E. v. DOBSCHÜTZ, in uno studio, di cui ho preso visione durante la correzione delle bozze (*Zum Charakter des 4 Ev.* in *Z. N. W.*, 1929, p. 161 ss.) riconosce il carattere meccanico della critica dissezionante. Crede di ovviarvi considerando il IV evangelio una silloge di parole di Gesù, di tradizioni di Giovanni d'Efeso, di note dell'evangelista, d'aggiunte e di postille. Ma anche quest'ipotesi esclude che nella forma complessiva l'evangelio abbia una fisonomia e un significato. Ciò non può ammettere chi intenda il significato gnostico della mistica.

renze: diventa anche estremamente difficile il precisare uno specifico interesse religioso-ecclesiastico che spieghi l'interpolazione. Nè basta. Il Wellhausen, lo Schwartz, il Loisy, dopo isolato ipoteticamente lo strato primo, son costretti a riconoscere che le parti inserite dal rielaboratore sono a loro volta interpolate a più riprese (scritto fondamentalmente A, rielaboratore B-1, interpolatore B-2... ecc.) (1). La gradazione non è sempre nettamente definibile. Devono riconoscere anche, cosa grave, un simile lavoro d'intarsio persino nel capitolo d'appendice, da loro attribuito all'editore, e che perciò dovrebbe esser tutto d'un getto, l'opera conclusiva.

Si delinea un processo *ad infinitum* e con esso il sospetto d'insufficienza dell'ipotesi dissezionante.

Possiamo ora esaminare alcuni casi in cui la presunta sutura si presenta ovvia in un primo momento, ma poi non regge ad un'analisi critica.

In un recente volume, il Delafosse (2) ha avanzato l'ipotesi che il IV evangelio non sia altro che un evangelio marcionitico rielaborato e corretto ad uso della grande chiesa: l'antigiudaismo, l'escatologia spirituale, la dura risposta alla madre di Gesù, simbolo della Vecchia Alleanza, in una parola quasi tutti gli elementi gnosticizzanti risalirebbero allo scritto primitivo: gli elementi che inclinano al dogma ortodosso apparterrebbero alla rielaborazione cattolica. Fra queste glose cattoliche starebbe anche il solenne annunzio dell'incarnazione e dell'attività creatrice del Logos, poichè, è noto, la cristologia di Marcione era docetistica e la creazione del mondo era da lui attribuita al dio maligno. Il Delafosse trova una linea discriminante seducente nello stesso prologo, e scinde risoluto i due strati (3). Nel prologo il Logos e la luce si alternano generando una certa confusione. Il Delafosse conclude: il primitivo evangelio parlava solo dell'epifania della luce: il Logos creatore incarnato è l'aggiunta ortodossa. L'argomentazione corre piana. Senonchè a noi son pervenuti i docu-

---

(1) WELLHAUSEN, op. cit., p. 160 ss.; SCHWARTZ, *Nach.*, 1907, p. 349; LOISY, *Q. E.*², p. 46 ss.

(2) *Le quatrième évangile*, 1925.

(3) Era già stata segnalata anche dallo SCHWARTZ, *Nach.*, 1908, pp. 533-34.

menti per i quali possiamo affermare che la sintesi Logos-luce è anteriore al IV evangelio. Non solo in Poimandres che, come ha dimostrato il Reitzenstein, è anteriore e indipendente dal cristianesimo noi troviamo la triade Logos, Vita, Luce, ma anche in Filone d'Alessandria, pel quale non vi può essere controversia cronologica, noi troviamo il Logos costantemente identificato con la Luce, la Luce archetipa, originaria, pneumatica (1). Non è perciò criticamente corretto postulare una presunta interpolazione a chiarimento d'una sintesi di concetti già preesistenti nell'ambito delle speculazioni, da cui muove, come da presupposto noto, il prologo.

Passiamo oltre: nel passo 17, 3 il Loisy vuol vedere una glosa. Siamo all'inizio della preghiera sacerdotale: il Cristo chiede la gloria al Padre:

— Padre è giunta l'ora:
glorifica il Figlio tuo
perchè il Figlio ti glorifichi:
così come gli hai concesso il dominio d'ogni carne,
perchè — a tutto ciò che gli hai dato —
egli dia loro la vita eterna.
(E questa è la vita eterna:
che conoscano te l'unico vero Iddio
e colui che hai inviato: Gesù Cristo.)
Io t'ho glorificato sulla terra,
compiendo l'opera che m'hai dato da fare.
E ora glorificami tu, Padre, presso di te ecc. —

(17, 1-5).

L'ipotesi del Loisy non è senza apparenti motivi. Il v. 3 sul nome dell'inviato ha un tono parentetico: interrompe il motivo della glorificazione reciproca: non ha colorito giovanneo, pare un luogo comune della credenza cristiana: Gesù parla di sè stesso in terza persona. Ma a questo punto sorge l'ostacolo grave.

---

(1) Non si è riscontrato in Filone l'aggruppamento triadico λόγος, ζωή, φῶς: ma l'abbinamento λόγος-φῶς è frequente. Cfr., per es., *De opif. mundi*, § 31; *Leg. all.*, III, § 171; *De confus. ling.*, §§ 62-63; *Quod Deus imm.*, §§ 134-135; *Quis rer. div. haer.*, § 264 ss.; *De fuga et inv.*, § 110.

Siamo nella preghiera iniziatica. La rivelazione del nome, secondo la concezione mistico-gnostica, non poteva mancare. Tagliando via il v. 3 noi mutiliamo d'un elemento essenziale la preghiera. La forma parentetica e in terza persona è il suggerimento, nel mistero, del fine supremo e dell'unico mezzo di salute. E a questo v. 3 si richiama evidentemente il v. 6:

Ho rivelato il tuo nome
agli uomini che mi hai dato (togliendoli) fuori dal mondo.

Il testo suggerisce la già studiata compenetrazione semimodalistica del Padre e del Figlio. Anche qui l'incrinatura del testo è solo apparente.

Dobbiamo perciò chiederci se questi solchi e queste linee, che venano il testo, non debbano spiegarsi altrimenti che con l'azione meccanica dell'interpolatore: se non sian cesure d'altro genere: se noi esigendo un decorso razionale della narrazione non chiediamo qualcosa che l'evangelio non intende menomamente darci. È singolare infatti che le proposte di sezionamento e di scissione incidono quasi sempre quelle παροιμίαι e quegli enigmi, che non sono qualcosa d'accidentale, ma costituiscono un sistema voluto e riflesso: gli enigmi in cui la gnosi dell'evangelio si chiude, inaccessibile a coloro a cui intimamente non rifolgori la luce del Cristo. Converrà perciò tentare l'impresa che lo Schwartz ritiene disperata: di dare una interpetrazione complessiva dell'evangelio superando le aporie, senza congetture di interpolazioni. L'impresa è disperata per chi cerchi di ricondurre il testo ad una razionalità e logicità nostra. Ma è tutt'altro che difficile, per chi, fermando gli elementi antichi e gnostici, riconduca l'intuizione evangelica ad un animo antico, a una razionalità *sui generis*. Ne abbiamo fatto la prova nell'interpetrazione del prologo (1).

Tutta la sezione acquista una sua coerenza considerata come lettura liturgica dell'epifania e dell'epoptia del Logos. Giovanni è il sacerdote-profeta, l'ierofante e il κήρυξ che ostende la vera

(1) Vedi sopra p. 47 ss.

luce che viene nel mondo. L'epoptia eleusinica, e le feste alessandrine di αἰών e dell'anno nuovo con l'annunzio solenne, ci confermano che questa interpetrazione è nell'orbita della religiosità antica. Non solo: ma in immediata prossimità cronologica all'evangelio, Basilide faceva avvenire nel battesimo di Gesù l'epifania del νοῦς διάκονος in Gesù, e la celebrava il 5 del mese di tubi (6 gennaio) (1).

Il sospetto d'interpolazione dei versi riferentisi al Battista svaniscono. Il tracollo dall'eterno al temporale non dipende dalla introduzione del Battista, ma — lo ha già intravisto lo stesso Schwartz — dalla paradossia dell'incarnazione (2): per escludere la quale, come interpolazione su di un fondo più antico, è svanito uno dei principali motivi: la separazione dei concetti di Logos e Vita. Una volta che il Logos diventa carne, deve entrar nel tempo. Che i versetti su Giovanni costituiscano un avvallamento fra due elementi salienti rientra nel ritmo della lettura liturgica. I primi versetti del prologo ci mostrano il ritmo di questa lettura liturgica evocativa: un ritmo elementare di versetti in risalto o avvallati: di una clausola in cui si leva il tono o in cui si discioglie la tensione dei versetti che precedono. È il ritmo della lettura ecclesiastica, che forse deriva da più antichi tipi di letture liturgiche:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
(1, 1).

τῇ ἐπαύριον πάλιν εἱστήκει ὁ Ἰωάνης
καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο,
καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει·
ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.
(1, 29-30).

Questo ritmo fa prediligere all'evangelista le costruzioni epesegetiche con ὅτι e con l'amen amen. In questo ritmo si risolvono

---

(1) Cfr. P. Hendrix, op. cit., p. 223.
(2) *Nach.*, 1908, pp. 533-34.

pressochè tutti gli scritti mistici, anche nei frammenti apparentemente prosaici. Questo ritmo domina non solo nella cadenza dei versetti, ma anche nella distribuzione complessiva della materia. Vi sono le parti in ombra, la narrazione ricapitolata, la situazione suggerita come una didascalia, e v'è la parte saliente, scandita forte, in cui il narratore si confonde e divien tutt'uno col personaggio: sia che introduca il discorso diretto, sia che trascuri di farlo e risolva in sè il personaggio.

Questo è il caso dei versetti sul Battezzatore. I versetti che lo introducono sono in sordina, in ombra: più che veder la figura, del Battezzatore deve suonare la sua voce: Giovanni non era la luce. Anche il ribadimento che Giovanni non era la luce ci fa sentire non la glosa posteriore, ma la didascalia di una specie di dramma liturgico che avverte che il personaggio che appare per primo sulla scena non è il protagonista.

L'intuizione liturgica emerge, con quella drammaticità *sui generis* che è stata riconosciuta inerente alla liturgia. V'è perciò una forma antica che spiega il prologo assai meglio delle ipotesi dissezionanti. L'interpetrazione liturgico-drammatica spiega anche il colloquio del Battezzatore con i messi di Gerusalemme. In quest'episodio il Wellhausen notava che la risposta ai messi dei Farisei (1, 24 ss.) è un doppione di quella ai messi Sacerdoti e Leviti (1, 22-23). A prescindere dal fatto che l'iterazione non è del tutto superflua, perchè solo nella risposta ai messi dei Farisei il Battezzatore definisce, sia pure enigmaticamente la missione affidatagli di rivelare il Cristo:

— In mezzo a voi sta colui che non conoscete
che viene appresso a me;
di cui non sono degno
di sciogliere il laccio del suo calzare —,

(1, 26-27).

la ripetizione variata di uno stesso tema, oziosa in una narrazione secondo un piano razionale, ha una funzione ben diversa in una lettura liturgica, che mira a certe accentuazioni e a certi motivi suggestivi: nella stessa maniera un melodramma ha movimenti e ritornelli, necessari allo svolgimento del motivo musicale, che sarebbero oziosi nella razionalità di una tragedia.

Tutto ciò che il Battista nega a sè stesso, la semplificazione estrema del suo mandato, crea un senso d'attesa misteriosa: un vuoto che sarà colmato da una grandiosa apparizione.

In questa cadenza rituale si capisce — senza bisogno di supporre interpolazioni — anche il processo dinanzi a Pilato, coi suoi andirivieni, con la triplice offerta in favore del Re dei Giudei e con la triplice ripulsa.

Similmente l'inchiesta sulla guarigione del cieco nato col doppio interrogatorio del guarito, (infarcito dell'interrogatorio dei suoi genitori) e il doppio incontro di Gesù con Marta e con Maria, rispondono ad una stessa tecnica. Sarebbe singolare il fatto d'una serie d'interpolazioni accidentali, che producessero costantemente gli stessi risultati. Non è anzi improbabile l'ipotesi del Lohmeyer [1] che in molti casi l'autore si proponga di scandire l'azione dei diversi episodi secondo il mistico numero di sette. Se in qualche caso si può dubitare se effettivamente le partizioni proposte dal Lohmeyer siano effettivamente nella coscienza dell'autore, in qualche altro caso esse sono indubbie: per es., la sezione sul Battista è nettamente divisa in sette tempi: le cinque domande e la duplice ostensione dell'agnel di Dio.

Un risultato si presenta indubbio: nel IV evangelio siamo di fronte ad un processo di stilizzazione narrativa e drammatica in tutto consimile a quello che costituì, alcuni secoli dopo, l'arte figurativa dei Bizantini. Il commisurare l'evangelio ad un canone di narrazione razionale, storica, ci porta allo stesso errore di chi apprezzasse un bassorilievo bizantino, o i grandi musaici di Ravenna alla stregua della plastica classica e dei grandi affreschi pompeiani.

---

(1) In *Z. N. W.*, 1928, *Ueber Aufbau und Gliederung des vierten Ev.*, p. 11 ss. Il L. riprende un argomento, già svolto dal Loisy nella prima ed. del suo commentario, sugli schemi dei numeri mistici. Lo studio del L., insieme con quelli recenti del WINDISCH, di L. SCHMID (in *Z. N. W.*, 1929, *die Komposition der Samaria-Szene*, p. 148 ss.) e del WETTER, *der Sohn Gottes*, p. 2 ss., rappresenta una reazione alla critica analitica, una ricerca della linea d'insieme degli episodi e dell'evangelio giovanneo, senza ricorrere ad ogni momento al ripiego delle parentisi quadre. Già precedentemente C. CLEMEN, *die Entstehung des Johannesevangeliums*, 1912, aveva criticato le congetture dissezionanti, e non senza efficacia. Ma restava sempre impigliato nella concezione di un piano normale e razionale dell'opera e perciò in posizione d'inferiorità di contro all'acume del Wellhausen e dello Schwartz.

Il ricercare, almeno in un sustrato lontano, una spiegazione psicologica delle azioni e dei gesti dei personaggi giovannei è come voler ritrovare una spiegazione psicologica allo sguardo, pure stranamente suggestivo, delle Madonne pregiottesche. Nell'ambito delle idee religiose giovannee possiamo attenderci non una narrazione che s'esplichi nella psicologia umana, ma un'azione divina che si disegni sotto, a traverso, e contro l'azione umana: per profezie involontarie, per gesti pregnanti d'ignorata predisposizione divina: come nell'ipotesi, cara agli apologeti di tutte le età, di una forza arcana che disponga lettere gettate a caso in guisa da riprodurre un testo poetico.

Tornando ora alla tecnica giovannea, nella tendenza liturgico-drammatica si risolvono i contrasti fra elementi espositivi e discorsi. Spessissimo i primi sono incastrati nei secondi, e vanno letti in tono più basso, come una didascalia in un dramma; se li lasciamo allo stesso piano, generano le ben note difficoltà. Il caso è evidentissimo nell'episodio dell'*Ecce homo*.

E uscì fuori di nuovo Pilato e disse loro:
— Ecco ve lo porto fuori perchè conosciate
che non trovo alcun crimine in lui. —
Uscì dunque fuori Gesù,
portando la corona di spine e il mantello di porpora,
e dice loro: — Ecco l'uomo. —
(19, 4-5).

All'infuori di Taziano e della versione siriaca, i codici tacciono il soggetto dell'ultima frase.

Nella sequenza delle frasi, contro ogni verosimiglianza, il soggetto dovrebbe essere Gesù. Logicamente invece l'ultima frase non può esser che di Pilato. Perciò l'autore scrivendo il particolare.

Uscì dunque fuori Gesù
portando la corona di spine e il mantello di porpora,

l'avvallava come didascalia suggeritiva in un testo drammatico, come inciso parentetico, anche se la distinzione fra parole e azione non riesce netta perchè in tal caso anche il καὶ λέγει αὐτοῖς avrebbe dovuto essere inglobato nella didascalia.

In questo punto della scena dell'*Ecce homo* la critica testuale non ha potuto sospettare la consueta interpolazione o la glosa posteriore, perchè senza il coronato di spine l'azione non correrebbe. Ma il solco nella narrazione non è men forte che altrove dove si è sospettata l'interpolazione. Si riproduce il caso del Prologo. L'autore intuisce la sua opera in movimento drammatico. Possiamo perciò dubitare delle proposte di dissezione là dove si argomenta dalla forma parentetica della notizia. La presunta glosa posteriore di solito è la didascalia suggeritiva.

Si può aggiungere un'altra osservazione. Le narrazioni giovannee non sono mai ordinate. Manca sempre un quadro generale soddisfacente in cui i diversi episodi si svolgano con ordine. I particolari vengono aggiunti volta per volta secondo il bisogno, talora per prolungare sforzatamente l'episodio. Prendiamo il miracolo di Cana. Si apre con una serie di particolari agglutinati più che coordinati.

Si accenna alle nozze:

> E il terzo giorno vi furon nozze a Cana di Galilea.
>
> (2, 1).

All'evangelista per il momento basta un quadro quanto mai indeterminato di nozze. Poi ha bisogno d'introdurre la madre di Gesù e aggiunge

> ed era là la madre di Gesù.

A questo punto ha bisogno d'introdurre Gesù e i discepoli a prò dei quali si deve svolgere il miracolo che crea la fede.

> Fu invitato anche Gesù e i suoi discepoli alle nozze.
>
> (2, 2).

Segue il particolare immotivato del mancar del vino.

Al termine del dialogo fra Gesù e la madre occorrono nuovi personaggi: i serventi (diaconi). Non basta: bisogna creare le condizioni perchè si compia il miracolo. Si aggiunge il particolare alle urne:

> V'eran là sei urne di pietra poste per la purificazione dei Giudei capaci ciascuna di due o tre misure.
>
> (2, 6).

Compiuto il miracolo si ricorre ad un nuovo personaggio, il maggiordomo, e, perchè il maggiordomo possa svolgere le sue considerazioni, s'introduce infine lo sposo.

Lo stesso sopravvenire di particolari, l'un dopo l'altro, nell'episodio della Samaritana.

Nell'episodio del paralitico alla piscina fin dall'antichità si sentì e si cercò di rimediare al ritardo con cui appaiono gli elementi narrativi necessari. Nei primi versetti si accenna alla piscina dai cinque portici.

Ivi giaceva una moltitudine di malati, di ciechi, di zoppi, di rattratti.
(5, 3).

Che facciano presso la piscina tutti questi malati, che vi attenda da trentotto anni il paralitico, per il momento non ci è detto. Lo sappiamo solo nella risposta del paralitico a Gesù

— Signore, non ho nessuno, che, quando si muove l'acqua,
mi getti nella piscina. —
(5, 7).

Questo particolare tardivo finalmente individua quel che dovrebbe essere la piscina di Bethzata: qualcosa fra una sorgente intermittente d'acqua termale, e una Lourdes gerusalemitica. Il ritardo dell'esplicazione ha fatto sì che fin da tempi antichi si sentisse il bisogno di aggiunger particolari. Sorse così l'interpolazione del v. 3 *b*. e del v. 4, che, se è già nota a Tertulliano, manca in quasi tutti i manoscritti autorevoli e in quasi tutte le antiche versioni: questi malati attendono che scenda di tanto in tanto un angelo a rimuover l'acqua e a infonderle miracolose doti curative.

Ma, anche compiuta la guarigione, l'episodio rischia di non procedere. Manca ancora la possibilità d'uno sviluppo polemico. Allora l'autore aggiunge un particolare:

ma era sabato quel giorno.
(5, 9).

Gesù con l'ordine al guarito di sollevare il lettuccio s'è posto in contrasto con la legge, ed è possibile perciò dar corso al primo grande discorso polemico.

Un identico decorso nella guarigione del cieco nato (c. 9). Gesù guarisce un cieco nato. Al v. 8 appaiono i vicini del cieco nato, e si apprende che egli era mendicante: al v. 14, perchè possa aver luogo il conflitto coi farisei, si soggiunge, al solito, che il miracolo ha avuto luogo di sabato. Dopo il primo interrogatorio del guarito son chiamati in iscena i suoi genitori. A chiarimento della loro risposta impacciata e timida si aggiunge (v. 22) il particolare che i giudei avevano stabilito di scomunicare via dalla sinagoga i seguaci di Gesù.

Di questi particolari aggregati ed esplicativi, aggiunti come tra parentesi, è ricchissimo il miracolo di Lazaro (c. 11); v. 2 l'identificazione di Maria con la donna che unse Gesù; v. 5 notizia, in ritardo, sull'amore di Gesù per i tre fratelli; v. 18 particolare su Betania a quindici stadi da Gerusalemme; v. 30 Gesù che rimane allo stesso posto dove aveva parlato con Marta; v. 31 aggiunta del particolare dei giudei che, andati a visitar le sorelle corrono, appresso a Maria che corre incontro a Gesù.

Nell'episodio della deliberazione del Sinedrio Caiafas che prima è designato *un tale di essi*, viene subito dopo qualificato sommo sacerdote. E il v. 51 precisa il senso profondo delle parole:

51. E non disse questo da sè
ma, pontefice di quell'anno,
profetò che Gesù doveva morire pel popolo,
52. e non pel solo popolo,
ma per raccogliere i dispersi figli di Dio in unità.

Qui l'aggiunzione del particolare ha per noi una singolare importanza perchè anche qui è assolutamente impossibile pensare ad un'interpolazione nell'episodio. È evidente che l'autore aggiunge una didascalia alla sua narrazione per farne intendere la vera portata.

Del tutto simile è l'aggiunzione didascalica nell'episodio dell'unzione di Gesù, che deve esplicare il biasimo di Giuda a Maria che ha effuso il profumo prezioso

(e disse questo non perchè dei poveri gl'importasse,
ma perchè era ladro,
e, tenendo la cassa, portava via quel che vi si metteva.)
(12, 6).

E potremmo ancora continuare per un pezzo a spigolare per tutto l'evangelio di simili esempi, se il già detto non bastasse a dimostrare che tutto ciò corrisponde a un modo speciale di sentire e di esprimersi dell'evangelista. Il supporre che in taluni casi queste didascalie siano interpolazioni urta in due difficoltà; che il numero stragrande dei casi polverizzerebbe l'evangelio, e che parecchie di tali didascalie, come quella dell'*Ecce homo* e della profezia di Caiafas, non si possono distaccare dal contesto. Un unico aspetto non dev'essere chiarito con un doppio sistema d'esplicazione.

In talune di queste didascalie l'evangelista tende a trasformarsi in esegeta delle sue stesse narrazioni: tendenza frequente nello gnosticismo e che culminerà nel commentario di ventiquattro libri dell'eresiarca Basilide al proprio evangelio. Valgano come esempio, oltre la grande esplicazione 1, 9-18 che precede la testimonianza di Giovanni, anche i seguenti passi:

(e diceva questo dello spirito
che avrebbero ricevuto i credenti in lui:
chè ancora non v'era spirito santo
perchè ancora Gesù non era stato glorificato;)
(7, 39).

(diceva questo per significare
di che morte doveva morire;)
(12, 33).

(chè sapeva chi lo tradiva;
perciò disse: — Non tutti siete puri —). (1)
(13, 11).

In questa tecnica confluiva anche il disdegno delle cose terrene e delle situazioni empiriche. Esse possono interessare sol quando siano grado alle cose celesti: devono essere suggerite in tono più basso.

Se questi risultati sono esatti, svaniscono due miraggi che hanno spesso fuorviato la critica: quello di voler rintracciare in

(1) Le notizie parentetiche, oltre quelle già esaminate, sono numerosissime. Cfr., per es., 3, 23-25; 4, 2; 6, 22-24; 6, 59; 6, 64; 7, 2; 7, 39; 8, 20; 8, 27; 8, 44; 9, 7; 10, 6; 12, 33, ecc.

una presunta coerenza dei diversi elementi narrativi l'ossatura d'un antico evangelio (dietro a questo miraggio si è sviato fra gli altri lo Spitta) (1) e quello di voler discernere diverse fonti e diversi strati in base ad alcune discrepanze fra gli elementi narrativi. Se gli elementi narrativi hanno effettivamente funzione occasionale e secondaria, la relativa coerenza di taluni di essi si spiega con la comune derivazione dall'intuizione dell'evangelista: l'eventuale discrepanza, col fatto che queste aggiunte sono occasionali, nè profondamente meditate. Sempre però — ciò che capita spesso — che le discrepanze e le aporie non siano una di quelle ambagi di cui si compiace l'autore per presentare ottenebrati i cuori degli increduli. Se in 13, 3 è detto che il diavolo ha già insinuato nel cuore di Giuda Iscariote, figlio di Simone, il pensiero di tradire Gesù, e se in 13, 27 è invece detto che il diavolo entrò nel cuore di Giuda solo in occasione del boccone magico, la contraddizione non assurge ancora, dato il carattere d'improvvisazione dei particolari, ad elemento di discriminazione di fonti o d'interpolazioni.

Ancor meno i versetti 7, 3-4 (che per il Wellhausen sono fondamentali per la critica letteraria, addirittura «massi erratici di uno strato alluvionale») (2) possono documentare un ordine primitivo turbato e scomposto. Dall'invito dei fratelli a Gesù a trasferirsi a Gerusalemme per rivelarsi, non si può a rigore dedurre che tutti gli episodi gerusalemitici precedenti siano aggiunte posteriori: che in origine si dovesse avere un vero trasferimento di residenza di Gesù dalla Galilea in Gerusalemme. I fratelli che mostrano d'ignorare i segni fatti in precedenza da Gesù in Gerusalemme sono in una situazione di ottusità identica a quella dei Galilei, che (6, 30), dopo essere stati nutriti miracolosamente da Gesù, dopo aver fatto la constatazione del

---

(1) *Das Johannesevangelium*, 1910. È da tener presente che mentre per il Wellhausen, lo Schwartz, il Loisy, e molti altri, l'ipotesi della rielaborazione non modifica nel suo complesso il carattere puramente mitico-leggendario dell'evangelio giovanneo, altri critici si sono appigliati all'ipotesi della rielaborazione nella speranza di poterne ricavare dall'evangelio un nocciolo storico della vita di Gesù. Così lo Spitta, così il WENDT, *das Johannesev.*, 1900; *die Schichten im Johannesevang.*, 1910.

(2) Op. cit., p. 34.

prodigio della traversata del lago sulle acque, gli chiedono ancora un segno per potergli credere.

È il motivo dell'indurimento e dell'ottenebramento di cuore che ha la sua esplicita formulazione in 9, 39 e in 12, 37-41. I miracoli, per chi non vuol credere, non sono mai sufficienti e passano come non avvenuti. I fratelli non credono ancora: han perciò quella sete insaziata di segni, che passava, già ai tempi di Paolo, per caratteristica dei Giudei. Il particolare episodio è un elemento d'un sistema che si svolge per tutto l'evangelio, e non un masso erratico del presunto schema primitivo.

Dato il sistema, non è certo sufficiente argomentare, come fa il Wellhausen, dall'inverosimiglianza storica della richiesta dei Galilei, all'interpolazione del passo. Una tesi teologale non paventa un assurdo.

Un argomento capitale contro questo caposaldo della teoria del Wellhausen, è stato addotto dal Loisy, che pure ammette, nella seconda edizione del suo commentario, l'origine composita dell'evangelio:

« Il nostro testo non è tanto incoerente nè inintelligibile, pur che lo si prenda nel senso dell'autore. I fratelli hanno una parte analoga a quella della madre del Cristo nella storia di Cana; e l'ultima parte del mistero di Gesù comincia, come la prima, con un invito della carne, della parentela, del giudaismo, a una manifestazione che il Cristo dapprima respinge, salvo a compierla in seguito a modo suo, di sua propria iniziativa, 'in ispirito e in verità'. I fratelli si fanno del Messia la stessa idea dei Giudei, la cui fede è stata sconcertata dal discorso sul pane di vita; essi non domandano altro che di credere in Gesù, s'egli però vuole attuare il loro programma messianico: sotto quest'aspetto, essi rappresentano la disposizione generale della massa giudaica, incapace d'elevarsi al di sopra della concezione del Messia nazionale, imbarazzata a credere, perchè Gesù non fa quel che essa s'aspetta, e perchè essa non ha intelletto per l'opera spirituale da lui compiuta » (1).

L'analogia e la simmetria di procedimento col miracolo di

---

(1) Op. cit., *ad loc.*

Cana è decisiva contro la decomposizione proposta dal Wellhausen. Si verifica il solito caso: la simmetria non può essere considerata risultato accidentale d'interpolazioni: presuppone la mente di un unico autore, attiva, in funzione di quei fini che così nettamente il Loisy determina. La tesi dell'incomprensione e della cecità giudaica, dei miracoli che passano come non visti dagli increduli si dimostra elemento costitutivo. Vacillano quindi tutte le ipotesi di dissezioni proposte là dove le ambagi e le παροιμίαι dell'autore sono state interpretate per aporie e per assurdi nel piano dell'opera.

Gli enigmi costituiscono tutt'un sistema in sè completo; corrispondono a forme d'esoterismo gnostico: solo a chi ha la mente del Signore è dato esplorare i misteri dello spirito, colla superiorità di natura, che estranea lo gnostico al mondo carnale. Già con l'evangelio di Marco questo apparato misterico è usato a esplicare la reprobazione di coloro che han gli occhi chiusi e le orecchie tappate alla rivelazione. Certamente l'inserzione di tale concetto nella tela evangelica non giova molto a dare agli episodi le doti di evidenza e di verosimiglianza che noi potremmo desiderare: ma sta il fatto che questo presupposto esoterico è presente ed agisce: con esso dobbiamo fare i conti. Esso inerisce al concetto antico di rivelazione, al concetto del Logos tramite di rivelazione e sapienza (1).

Bisogna rinunziare alle ipotesi di una narrazione epica, in cui Gesù campeggi come umano eroe: dobbiamo attenderci una narrazione fondata sul concetto gnostico della rivelazione, sulla prescienza assoluta dell'eroe divino; sulla predisposizione voluta e calcolata dell'opera redentrice; sulla reprobazione della massa di perdizione per un arbitrio assoluto (che si vanta assoluta verità); sulla verità che passa occulta, anzi perniciosa dinanzi agli occhi reprobi. Il miraggio del Wellhausen e dello Schwartz, d'un primitivo libero evangelio opera d'un poeta di grande umanità, dilegua.

---

(1) Il concetto della predestinazione positiva e negativa appar già costituito nella teosofia filoniana e doveva essere luogo comune. Cfr. *Leg. all.*, III, § 85; 215; *De sacr. Ab. et Caini*, § 146; *De Gig.*, § 21; *Quod deus imm.*, §§ 134-135; 182; *Quis rer. div. haer.*, §§ 201-206; *De somniis*, I, § 86.

In un apprezzamento razionale il dialogo con Nicodemo può parere assurdo: invece, quando lo si apprezzi entro l'orbita dei concetti dell'illuminazione gnostica, l'ambiguità oracolare, l'eruzione della sapienza senza contatti veri con le domande del sinedrista si spiegano benissimo: Gesù è nelle condizioni del veggente del IV libro d'Esra ispirato: « *cor meum eructabat sapientiam* (1) »; l'esigenza razionale è moderna. La forma oracolare-misteriosa è antica.

A prima vista il passo sul Cristo che precorre i suoi presso il Padre come foriere d'alloggiamento, quando di preparar gli alloggiamenti non c'è bisogno alcuno, può parere corrotto da interpolazioni. Abbiamo invece veduto che nella raffigurazione giovannea delle cose superne esso si spiega completamente, come si spiegano tutti i discorsi ambigui circa la testimonianza, i quali culminano nel diritto dello spirito divino a testimoniar di sè stesso; diritto che l'evangelista tende di rivendicare per sè in quanto ispirato. Lo Schwartz (2) trova contraddittorio il passo 4, 43-45:

E dopo due giorni si partì di là per la Galilea.
Lo stesso Gesù aveva testimoniato
che un profeta nella propria patria non ha onore.
E quando venne in Galilea, lo accolsero i Galilei
avendo veduto quanto aveva fatto in Gerusalemme per la festa.

Ma il passo è troppo contraddittorio: non può non essere che di voluta contraddizione, come l'altro famoso circa Gesù che, amando Lazaro, lo lascia morire (11, 5-6)

E amava Gesù Marta e sua sorella e Lazaro.
Quando dunque seppe ch'egli era ammalato,
allora rimase due giorni là dov'era.

Supporre interpolazioni per ispiegare questi grossi assurdi è procedimento troppo ingenuo: bisognerebbe ammettere proprio un interpolatore d'una singolare grossezza e d'una singolare pertinacia, perchè questa ricerca dell'assurdo ritorna molte volte,

(1) 14, 40.
(2) *Nach.*, 1908, p. 120.

p. es., nella famosa risposta di Gesù alla madre, e nelle continue sue fughe, mentre in realtà egli non ha nulla da temere, è superiore all'odio dei suoi nemici.

Gli assurdi sono un calcolo dell'evangelista per rendere repugnante la verità evangelica ai non eletti, per ottundere i cuori, secondo la selezione reprobativa. L'ottundimento dei reprobi è elevato a criterio costruttivo della narrazione: a fine intenzionale del protagonista.

Ritorniamo al passo 4, 43-45. Gesù va in Galilea perchè sa che nessun profeta ha onore in patria; e i Galilei lo accolgono festosamente perchè in Gerusalemme, dove s'eran recati in pellegrinaggio, han veduto i prodigi ch'egli ha compiuto. Quindi, deve argomentare l'incredulo che repugna alla fede, Gesù è un profeta che fallisce nelle previsioni. Invece l'evangelista gli attribuisce, nella contraddizione parvente, una più vasta visione. *Ab initio* Gesù conosce che i suoi conterranei lo ributteranno in occasione del discorso del pane celeste. L'evangelista opera allo stesso modo del suo protagonista, che con le parole oscure del simbolo eucaristico stimola l'incredulità a prorompere. Intanto consegue un altro risultato. Nella tradizione sinottica il detto sul profeta che non riceve onore in patria è una constatazione postuma, un palliativo all'insuccesso subìto in Nazaret. Questo contegno non si addice alla soprannaturale dignità del Cristo giovanneo. Egli in Galilea si reca prevedendo e provocando l'insuccesso. L'effetto diviene fine. In ultimo, per chi intende, si dissipa il dubbio che Gesù si sia allontanato dalla Giudea avversa per trovare un rifugio più tranquillo: in Galilea egli va a mettere in atto una sua profezia poco promettente. Che gli uomini di Galilea gli facciano festa poco importa al καρδιογνώστης. Il caso è identico a quello dei mezzo-credenti di Gerusalemme.

> Ma egli, Gesù, non si affidava ad essi
> perchè li conosceva tutti,
> e non aveva bisogno che si testimoniasse sull'uomo
> chè egli conosceva ciò che era nell'uomo.
>
> (2, 24-25).

Come sempre, alcuni temi fondamentali concatenano strettamente fra loro disparati episodi: qui siamo di fronte a quello del conoscitore dei cuori, che, come ha dimostrato il Wetter, era un tema fondamentale della concezione antica, pagana prima ancora che cristiana, del figlio di Dio (1).

Che il figlio di Dio, il lungimirante, di fronte all'annunzio della malattia di Lazaro si comporti diversamente da tutti gli uomini che accorrono al letto di un caro ammalato, dia pure scandalo agli uomini di corta conoscenza religiosa, che non intendono le vie arcane per la glorificazione di Dio. Lazaro, come il cieco nato, è predisposto perchè sian manifeste le opere di Dio in lui. E Gesù può rallegrarsi e dire ai discepoli:

e godo per voi, perchè crediate,
di non essere stato là.

(11, 15).

Questo aspro gusto di contraddire la sensibilità comune e di deludere il giudizio avventato (ricordare il monito di Gesù:

— non giudicate secondo le apparenze,
ma giudicate il giusto giudizio —)

(7, 24).

spiega anche le apparenti fughe di Gesù. Che bisogno ha di fuggire lui, che tien sempre in freno l'odio accanito dei Giudei, lui, che gli sgherri del Sinedrio non possono ghermire: chi per due volte, sicuro di sè, si sottrae ai tentativi di lapidazione; chi fa cadere ai suoi piedi tutta la coorte romana che presidia Gerusalemme? Eppure a più riprese pare che egli fugga, od eviti i pericoli (4, 1-4; 7, 1; 10, 40; 11, 54). Bisogna suscitare in coloro che in lui non hanno riconosciuto l'inviato di Dio l'impressione che Gesù abbia paura. In un tale errore cadono anche i discepoli, e, sopra tutti, il discepolo imperfetto, Tomaso.

---

(1) Cfr. WETTER, *der Sohn Gottes*, pp. 70-73.

Quando Gesù vuol partire dal luogo dove Giovanni battezzava, per andare da Lazaro in Betania, che dista quindici stadi da Gerusalemme

> gli dicono i discepoli:
> — Rabbi, or ora cercavano di lapidarti i Giudei,
> e torni ancora là? —
> (11, 8).

Invano Gesù risponde facendo intendere per enigmi che la vera luce del mondo è ancora nel mondo. Quand'egli si muove per andare a Betania

> disse dunque Tomaso, detto Didimo ai condiscepoli:
> — Andiamo anche noi a morire con lui! —
> (11, 16).

L'enormità del proposito di Didimo si misura nel fatto che alla tomba di Lazaro Gesù si rivela come Risurrezione e Vita! Tomaso non è dissimile dai Giudei che fanno lutto intorno al sepolcro senza scorgere il principe della vita.

Non si può quindi dire che l'episodio manchi una sua concatenazione: concatenazione *sui generis*, ma pur tale da impedire che se ne tragga fuori il prezioso frammento epico che sperava lo Schwartz. Le ipotesi di decomposizione rimbalzano contro il solido sistema delle ambagi e delle παροίμιαι: le quali non sono soltanto indovinelli parlati, ma apparenti assurdi messi in azione.

Passiamo all'enigma della dura risposta alla madre alle nozze di Cana. Esso si spiega benissimo, coll'interpretazione suggerita dal Loisy. Non c'è bisogno nè d'espunger l'episodio, come vogliono taluni, nè di toglier via da esso la madre di Gesù, come vogliono altri, i quali, ritenendo aggiunta secondaria l'episodio della madre alla croce, cercano anche di eliminarla, come invenzione propria dell'interpolatore, dalle nozze di Cana. Se il Logos è *ab aeterno* nel Padre, la madre di Gesù è la madre della carne, dell'umanità di Gesù. Diventa un simbolo, come Agar e Sara nella lettera ai Galati, come il tempio, che, nell'episodio successivo, è il corpo di Gesù. « La salute viene dai Giudei ». La madre di Gesù è la vecchia alleanza, la Sinagoga, la religione giudaica, sus-

sunta, adottata dal cristianesimo; ma risolta spiritualmente. Gesù respinge l'invito della madre, e insieme l'adempie. L'economia spirituale cristiana, respinge e insieme compie l'economia messianico-salutare sperata e insieme materializzata dal giudaismo. Sollecitando il vino dal figlio, la madre muove una domanda analoga al desiderio che Gesù scorge nel cuore dei Galilei dopo la moltiplicazione dei pomi: chiede il vino reale, materiale, per il banchetto messianico inteso come vera alimentazione. Gesù respinge duramente la domanda. Che c'è fra lui e la donna? Fra la nuova e la vecchia economia?

La frase difficile sull'ora che non è ancora giunta si spiega del tutto adesso che si è trovata la soluzione, nell'*Epistula apostolorum*, a un problema che pareva disperante, quello dei quattuordecimani che si facevan forti dell'evangelio giovanneo (1). L'evangelio appartiene a quell'indirizzo che considerava la salute tutta compiuta nella morte del Cristo, il quale irrompe vittorioso e trionfante nel regno della morte: quell'indirizzo che celebrava la pasqua non come memoriale della risurrezione, ma della morte pienezza di tutta la salute. Lo stesso evangelio avverte, in uno di quegli avvertimenti parentetici, che sottovoce suggeriscono la chiave dell'arcano, che solo dalla morte di Gesù poteva effondersi lo spirito. Solo dal Risorto i discepoli otterranno l'insufflazione pneumatica. Dopo ciò, (dopo che in enigma si è ben distinta l'economia pneumatica che Gesù inizia, dalla speranza messianica rivolta a beni materiali). Gesù, d'iniziativa propria, compie il prodigio, segno dei beni salutari futuri, della futura effusione dello spirito, restando in atteggiamento d'attesa la madre, l'Israele che crederà.

E l'evangelista compie una singolare trasvalutazione della tradizione sinottica. Sullo sfondo del miracolo è la parabola evangelica del vino nuovo e degli otri vecchi, e, più ancora, la glosa che nell'evangelio lucano conclude la parabola.

> E nessuno bevendo il vecchio vuole il nuovo;
> dice infatti: il vecchio è buono!
>
> (*Lc.*, 5, 39).

---

(1) Vedi sopra p. 92.

La glosa, che può avere una sfumatura giudaizzante, è l'interno stimolo che conduce l'evangelista alla costruzione del prodigio [1]. L'immagine degli otri, a cui può appoggiarsi la singolare trasvalutazione, è abbandonata. Subentrano le urne che non contengono vino, ma l'acqua delle abluzioni giudaiche, incapaci di purificare. All'acqua Gesù sostituisce il vero vino: e contro la glosa lucana il maggiordomo meravigliato afferma

— Ognuno prima offre il vino buono,
e poi, quando sono inebriati, quello più scadente.
Tu hai conservato quello buono per ora! —

(2, 10).

L'episodio considerato nella propria struttura e nella sua interna logica, mostra una saldezza superiore ai tentativi di decomposizione, e, cosa notevole, è intimamente animato da un principio espresso in due passi (7, 39 e 20, 22-23) che di solito si cerca di considerare interpolati.

Nel senso simbolico si chiarisce un altro episodio contro cui si sono elevati dubbi. A proposito della lavanda dei piedi, già Origene notava che essa aveva — nel mezzo del banchetto — una posizione diversa che nell'uso corrente [2]. Anche un'iscrizione pompeiana in un triclinio registra la norma di galateo di non salire sul letto triclinare prima d'aver ripuliti i piedi [3]. Ma fermiamo l'attenzione a ciò che la lavanda significa. Essa, fuor di dubbio, rappresenta l'azione lustrale del perdono reciproco tra i fratelli: è il grande esempio dell'amore cristiano. Ora dalle antiche liturgie noi sappiamo che nel rito eucaristico, a mezzo della riunione, prima dell'offerta, avveniva la remissione dei torti

(1) Dato l'aspetto non giudaizzante dell'evangelio lucano il versetto potrebbe anche intendersi come rivolto contro le innovazioni nel seno della chiesa, un preludio della *praescriptio haereticorum*.

(2) *In Ioh.*, XXXII, 2, § II, p. 427. In proposito cfr. SCHWARTZ, *Nach.*, 1907, p. 345.

(3) *Abluat unda pedes puer et detergeat udos*
Mappa; torum velet lintea nostra | cave.

nel triclinio della casa supposta di Elpidio Imeneo reg. III, ins. IV, n. 2-3, nella regione degli Scavi Nuovi (Pubblicata per la prima volta dal DELLA CORTE in *Riv. Indo. Gr. Ital.*, VIII (1924), p. 121, posteriormente dallo stesso in *Not. Scavi*, a. 1927, p. 93 con *cliché*).

e il perdono reciproco. Il diacono invitava i fratelli che avessero fra loro contese o risentimenti a riconciliarsi o ad uscire per non profanare l'offerta. Il perdono nell'amore, l'abbraccio fraterno, ristabilisce, entro i limiti dei minori difetti, la purità dei santi. La simmetria con l'uso della chiesa spiega lo spostamento della lavanda, perchè nel IV evangelio *sempre l'elemento simboleggiante deve piegarsi a tutto ciò per cui il simboleggiato lo trascende*. Lo spostamento è indizio che già nell'ambito delle chiese fra cui sorse il IV evangelio il rito si era già fissato come ci appare dai più tardi documenti.

Passiamo ora agli episodi dove l'impressione d'interpolazione è più viva: il rinnegamento di Pietro e il secondo discorso d'addio. Nel passo 18, 12-18 è narrata la prima parte del rinnegamento di Pietro. Nel passo 18, 19-24 invece s'inserisce l'interrogatorio di Gesù da parte del sommo sacerdote. Col v. 25 si riprende la narrazione del rinnegamento di Pietro. Paiono due episodi incastrati malamente l'uno nell'altro. Tuttavia alcune analogie singolari rendono cauti (1).

Il procedimento non è senza parallelismi. Nell'episodio della Samaritana, il motivo della conversione della Samaritana e dei suoi concittadini è interrotto dalla scena di Gesù coi discepoli: e si riprende in seguito. Nella risurrezione di Lazaro, Gesù s'incontra con Marta fuori della borgata; Marta corre a chiamare Maria. L'incontro con Maria avviene allo stesso posto, dove pare che Gesù sia rimasto ad attendere. Nel capitolo d'appendice al v. 8 Pietro si getta in acqua per raggiungere Gesù apparso sulla riva. Nel passo seguente l'autore pare dimenticarsi di lui,

(1) Oltre di ciò si presenta il problema di luogo: l'interrogatorio ha luogo nel cortile di Annas, o di Caiafas, come nella tradizione sinottica? Mentre la critica radicale inclina a sostenere che Annas era, nello scritto basilare il sommo sacerdote, e che Caiafas e qui e nella grande profezia è interpolato, parecchi critici cattolici (per esempio, Calmes, Lagrange e anche il Loisy nella I ed.) cercan di risolvere la difficoltà trasferendo, come fanno la versione sirosinaitica e Cirillo di Gerusalemme, il v. 24 dopo il v. 13: Annas invierebbe subito Gesù da Caiafas, e l'interrogatorio sarebbe tenuto dal sommo sacerdote in carica. Entrambe le ipotesi sono superflue. In questo punto, collocando l'interrogatorio di Gesù davanti ad Annas, l'evangelista vuole correggere i sinottici, atteggiandosi a meglio informato. Su questo atteggiamento di più sicura informazione, costante nel IV ev., cfr. RESCH, *Paralleltexte zu Joh.*, pp. 35-6.

ed espone le vicende della barca e degli altri discepoli. Solo al v. 11 Simon Pietro riappare. Siamo di fronte ad una serie di interpolazioni che raggiungono per curiosa combinazione lo stesso effetto, o di fronte ad una tecnica speciale? Nell'episodio del cortile del sommo sacerdote, vediamo che i due motivi di cui si compone non sono senza relazione fra loro. Ad Annas che l'interroga sui suoi discepoli e sulla sua dottrina, Gesù risponde che ha sempre parlato pubblicamente: che interroghi chi ha ascoltato. A Simon Pietro è porta l'occasione, anzi un invito discreto, a testimoniare in favore del suo maestro. Pietro non accetta l'invito al martirio. È il caso contrario dell'irresistibile vocazione al martirio di cui ci parlano i più antichi atti di martiri. Di fronte alla confessione di un martire assistito dallo spirito, il credente sente l'appello: anche il *lapsus* si riabilita; così nel martirio di Agatonice, così nel martirio dei cristiani di Lione: doveva essere un caso frequente. Simon Pietro tace. In suo luogo si fa avanti lo scherano che schiaffeggia Gesù, e Gesù invita il sopravvenuto, come fosse un vero testimonio, a dare la prova. L'interrogatorio di Gesù è perciò lo sfondo che dà tutto il suo risalto e tutto il suo significato all'apostasia di Pietro.

Ecco quel che ha creato la difficoltà: l'evangelista ha voluto presentarci due azioni, che, nel suo schema drammatico evocativo, dovevano consumarsi simultaneamente: e ha intercalato l'una nell'altra. Questa tendenza è già evidente nei grandi discorsi pubblici sul pane dal cielo e della festa dei tabernacoli; dove i commenti corali della folla voglion raggiungere l'effetto della simultaneità col discorso principale. Se non creano le difficoltà dell'episodio del rinnegamento si è perchè il lettore, di solito, colloca idealmente i commenti in momenti di pausa del discorso di Gesù.

Rileggiamo l'episodio di Simon Pietro con questo avvertimento drammatico. Diventa chiarissimo.

La coorte ha condotto Gesù nella casa di Annas suocero di Caiafas. L'evangelista suggerisce una lunga scena silenziosa:

Ma appresso a Gesù veniva Simon Pietro e un altro discepolo.
Quel discepolo era noto al sommo sacerdote,
ed entrò con Gesù nel cortile del sommo sacerdote.

Pietro era rimasto presso la porta, di fuori.
Uscì dunque l'altro discepolo, quello noto al sommo sacerdote,
e parlò alla portinaia, e fece entrare Pietro.

(18, 15-16).

A questo brano, che per essere trasformato in una didascalia drammatica secondo l'uso moderno non ha bisogno d'altro che della mutazione del passato in presente, segue una scena parlata:

Dice dunque a Pietro la schiava portinaia:
— O non sei anche tu dei discepoli di costui? —
Risponde lui: — Non lo sono. —

(v. 17).

Riprende la scena silenziosa:

Stavano poi gli schiavi e i serventi a far fuoco
perchè faceva freddo, e si scaldavano.
E stava anche lì Pietro e si scaldava.

(v. 18).

Su questo quadro ha inizio l'interrogatorio. La risposta di Gesù si leva ad una tensione altissima:

Dunque, il sommo sacerdote interrogò Gesù
sui suoi discepoli e la sua dottrina.
Gli rispose Gesù:
— Io ho parlato apertamente al mondo.
Io ho sempre insegnato nella Sinagoga e nel Tempio,
dove si raccolgono tutti i Giudei.
Che stai a interrogarmi?
Interroga quelli che hanno ascoltato:
che cosa ho detto loro.
Ecco, costoro sanno quel che ho detto. —

(vv. 19, 21).

Ma Pietro non si fa avanti, il Prediletto è come svanito dalla scena. La chiave dell'episodio è sempre nell'assenza dello spirito nei discepoli, finchè Gesù non è morto. I martiri e i confessori appartengono ad un'altra fase: recheranno la testimonianza dello spirito: quella testimonianza interna, entro il circolo divino, su

cui tanto insiste l'evangelista. Pel momento invece del confessore e del martire si fa innanzi uno scherano.

Mentre diceva questo,
uno dei serventi ch'eran là
diede uno schiaffo a Gesù dicendo:
— Così rispondi al sommo sacerdote? —
Gli rispose Gesù:
— Se ho detto cosa offensiva
dà prova del male,
ma se ho parlato bene
perchè mi percuoti? —
Allora Annas lo mandò incatenato a Caiafas il sommo sacerdote.

(vv. 22-24).

Si ritorna a Pietro: ma la didascalia avverte che l'azione dev'essere riportata indietro e fatta simultanea all'interrogatorio:

E v'era presente Simon Pietro e si scaldava
Gli dicon dunque — O non sei anche tu dei suoi discepoli? —
Egli negò e disse: — Non lo sono. —
Dice uno degli schiavi del sommo sacerdote,
parente di quello a cui Pietro aveva tagliato l'orecchio:
— O non t'ho veduto con lui nel giardino? —
Di nuovo, dunque, Pietro negò,
e subito cantò il gallo.

(vv. 25-27).

Letto così, con la sfumatura drammatica evocativa, che è il suggello di tutta l'opera, l'episodio acquista una sua solida coerenza; le ipotesi d'interpolazioni sono superflue; la forma sua mostra la stretta parentela non solo con quella degli episodi dei primi venti capitoli, ma, cosa notevole, anche con quella del capitolo d'appendice.

Così siamo giunti alla scucitura maggiore. Alla fine del capitolo 14, gli addii di Gesù dai suoi paiono concludersi.

— Non parlerò più a lungo con voi,
chè viene il dominatore di questo mondo,
e in me non ha nulla;

ma che conosca il mondo che io amo il Padre,
e come mi ha prescritto il Padre,
così faccio.
Sorgete, andiamocene. —

(14, 30-31).

Invece il discorso continua senz'altro: Gesù si rivela come la vera vite:

— Io sono la vera vite,
e il Padre mio è l'agricoltore. —

(15, 1).

La ripresa del discorso presenta notevoli difficoltà. A differenza dagli altri passi non si presenta decisamente chiara l'ambage mistica in cui risolvere la contraddizione. Forse un chiarimento potrebbe trovarsi nell'accenno al dominatore di questo mondo che non ha nulla su Gesù: più che all'uscir dal cenacolo, la frase potrebbe intendersi, pregnante di simbolo, all'uscir dal mondo, appresso al Cristo: chè, come esplica il nuovo discorso, nè il Cristo nè i suoi appartengono al mondo, inteso nel senso deteriore di regno del diavolo. Avremmo un movimento liturgico nel corso stesso del discorso troppo lungo. Ma, ripeto, l'interpretazione simbolica non ha qui la sicurezza che ha altrove. Non è cancellato il dubbio di un'aggiunta. Ma, concessa l'aggiunta, rimane da stabilire: aggiunta dello stesso autore o d'altra mano? È un ritorno dell'autore sulla propria opera, per arricchirla di nuovi motivi, o siamo di fronte ad un interpolatore? Il Wellhausen cerca di tagliare decisamente la questione: nessun autore dopo aver fatto dire al suo protagonista: « su, andiamocene, » gli avrebbe attribuito un'aggiunta al discorso. Ma l'ipotesi dell'interpolazione lascia intatta la difficoltà. L'interpolatore sarebbe stato il fine poeta che scrive l'inno della vera vite. La nota stridula dell'aggiunta doveva colpire lui non meno del primo autore. Il problema si pone quindi in questi termini: esistono motivi di stile e di contenuto per affermare che qui siamo di fronte ad un interpolatore? Ora sta un fatto, che nessun fautore della composizione multipla è riuscito a smantellare: la seconda parte del discorso d'addio è di stile giovanneo: forse più pura,

più armonica di altre parti (1). J. Weiss deve concedere, a proposito di tutte le supposte interpolazioni, che l'autore e il presunto rielaboratore hanno fra loro molte affinità, « einander sehr nahe stehen » (2). Il motivo della vera vite, stilisticamente, ritmicamente, come ispirazione poetica è parallelo ai motivi dello sposo, del pane di vita, della luce del mondo, della porta, del buon pastore, della risurrezione e della vita. Se in qualche elemento pare ridondante, la sua ridondanza è parallela a quelle che si manifestano nel « buon pastore » e nella « porta »: sì che si è pensato che la supposta interpolazione della vera vite sia stata a sua volta interpolata.

Come ispirazione poetica — dato che a base della decomposizione è sempre posta la tesi che lo strato più remoto, sia quello poeticamente più ricco — l'inno della vera vite è, di tutte le prosopopee del Cristo nei suoi attributi, la più ricca: ripalpita in diverse onde e meglio d'ogni altra s'adatta a raffigurare l'interna operazione mistica del Signore nei credenti, e l'azione ecclesiastica del Cristo, intimo sì ad ogni fedele, ma intimo alla totalità della chiesa. Dal rimanere in Cristo vera vite si svolge e il doppio ciclo dell'amore, e l'azione interna del Signore che raccoglie in sè gli eletti e si sviluppa in essi, e il motivo ecclesiastico, e quello della parola interiore comandamento, e quello dello spirito difensore, e quello della separazione dei discepoli dal mondo.

Non vi è, certo, concatenazione logica, ma i diversi motivi dell'unità scorrono più serrati, come varianti d'un tema unico. I tre capitoli 15-17 danno l'impressione di uno sforzo a rendere più piena l'intuizione gnostico-ecclesiastica sparsa per l'evangelio. A ben osservare quasi in nessun punto il secondo discorso esorbita dal primo: ma in nessuno dei punti di contatto c'è un'iterazione morta, un luogo comune ripetuto (13, 6 e 13,

---

(1) L'omogeneità dei due discorsi d'addio sia nel pensiero che nello stile è già stata riconosciuta sia dal CORSSEN (*Die Abschiedsreden Jesu im vierten Ev.*, in *Z. N. W.*, 1907, p. 125 ss.) sia dal GOGUEL, op. cit., p. 37 ss. E anche se incline a ritenerli di due distinti autori, il LOISY, *Q. E.*², p. 416, deve riconoscere che sono « une reprise des mêmes pensées, une rédaction plus développée du même thème ».

(2) *Urchristentum*, 1914-17, p. 612.

14 con 15, 5; 13, 10 con 15, 3; 13, 19 e 14, 29 con 16, 1; 13, 32 con 17, 1-5; 13, 34 con 15, 12 e 17, 23; 14, 1 con 16, 6 ss. e 16, 20 ss.; 14, 3 con 17, 24; 14, 10 e 14, 20 con 17, 21 ss.; 14, 15 con 15, 10; 14, 16 s. e 14, 26 con 16, 7 ss.; 14, 19 con 16, 16). I motivi son sempre freschi nell'anima dell'autore, che li rinnova, e li varia con diversa sfumatura. Più o meno questo fatto lo avvertono anche i critici sezionatori, i quali, con una ipotesi o con l'altra, devono ricondurre ad uno stesso autore almeno i passi sul paracleto [1]. Eppure meglio che con tutte le loro ipotesi, i tre capitoli si spiegano con un ritorno dell'autore su sè stesso. Non gli pare d'aver detto tutto, o, di non aver fatto dire tutto, con sufficiente efficacia, al protagonista. L'autore vive l'esperienza mistica dell'inadeguatezza d'ogni linguaggio a rendere l'ineffabile, anche per chi è nel possesso della gnosi. L'unico divario che si può fermare fra le due sezioni del discorso d'addio è questo: la seconda sezione insiste di più sul motivo dell'unità ecclesiastica: accenna (15, 6) a una purificazione della chiesa, ad espulsioni di rinnegati. Si nota in rilievo una venatura di quella preoccupazione di perfetta ortodossia che è la molla di propulsione del capitolo 21° e delle lettere. Ma la decisa fisionomia poetica e stilistica, conforme a tutto lo spirito giovanneo, esclude che la preoccupazione possa essere stata di altri che dall'autore stesso. Del resto il ritorno su di uno stesso motivo è fatto costante nell'evangelio. Il capitolo 21° ripete la conclusione dell'evangelio degli ultimi versetti del capitolo 20°. I tre capitoli 15-17 rielaborano il discorso d'addio. Dopo la conclusione solenne del ministero pubblico (12, 36 *b* ss.), all'autore par necessario ribadire in forma scandita i temi principali della predicazione: introduce perciò un discorso di Gesù senza scenario e senza condizionamento storico (12, 44 ss.), dopo che Gesù al v. 36 s'è già sottratto alla folla e si è nascosto. (Al solito, questo discorso da parecchi critici vien considerato inter-

(1) Da recente del tema del Paracleto si è occupato il WINDISCH, in *Festgabe für A. Jülicher: Die fünf johan. Parakletssprüche*. Egli ritiene che i passi siano rielaborazione di un motivo tradizionale: ciò entro certi limiti è possibile. È notevole, p. 121, l'osservazione che l'annunzio delle cose future ha riferimento all'Apocalisse. Dubbia è l'ipotesi che in origine il Paracleto non fosse identificato con lo spirito.

polazione). La polemica coi Giudei per la guarigione del paralitico viene trattata di nuovo nell'episodio della festa dei tabernacoli, e questo stesso discorso polemico si suddivide in diverse sezioni (7, 14-36; 7, 37-52; 8, 12-20; 8, 21-59). Il discorso sul pane dal cielo è sopraggiunto al miracolo, in una situazione diversa. La polemica in occasione della festa del tempio riconsacrato è una variante dell'auto-prosopopea del buon pastore. Non sono reduplicazioni dovute ad altra mano, chè la fisonomia è tale — ne abbiamo avuto prove continue — che dovremmo postulare, come fa J. Weiss, un rielaboratore presso che identico all'autore dello strato primitivo: ma di un unico autore che più e più volte ritornò sulla sua opera, più e più volte si sforzò di esprimere l'intuizione di una gnosi ortodossa. Egli poco curava, nel suo dispregio per i fatti empirici, la realtà terrena, e la coerenza assoluta di particolari. I particolari eran occasioni e pretesti — di solito suggeriti in tono più basso — per le effusioni gnostiche del Cristo calcolate per cuori e menti illuminate dallo spirito: di un autore che sempre più dovette preoccuparsi di rendere accettabile il suo evangelio a chiese presso cui si era già formato un sistema di ortodossia. È possibile che talune osservazioni ed ipotesi della critica dissezionante, entro quest'ambito, possano avere una certa verosimiglianza: che il discepolo prediletto possa essere entrato in una di queste successive rielaborazioni in un'opera che originariamente veniva sentita come dettata dallo spirito, identico al Cristo ritornante. È possibile che in origine ministero di Galilea e ministero gerosolimitano siano stati concepiti unitariamente, e, solo in un secondo momento, sezionati e mescolati nello schema cronologico delle quattro pasque. È possibile che in questa continua rielaborazione siano stati introdotti taluni di quei commenti parentetici che abbiamo studiato. Ma credo debba ritenersi risultato certo (quali che possano essere questi rimaneggiamenti), che l'evangelio è dominato da un unico pensiero e da un'unica ispirazione, la quale non raggiungerà sempre l'unità artistica, ma attesta uno speciale problema, una speciale situazione della storia cristiana. L'evangelio ha un suo proprio organismo. L'organismo sfugge ad una critica razionalistica: si rivela invece a chi si ricollochi nel mondo mistico-gnostico.

Le difficoltà son nate da ciò: quest'unica visione mistica, non dà una coerenza a tutti gli episodi, concatenandoli fra loro, come parti di un tutto, in uno sviluppo o storico o artistico. La gnosi dell'evangelista balena ora qua ora là: una volta che noi l'abbiamo ricostruita nel suo complesso, a traverso tutti gli episodi, essa li illumina completamente e li chiarisce in ciò che hanno di enigmatico: i diversi quadri pendono da essa come le fogholine d'una foglia complessa dalla nervatura centrale. In questo senso si può parlare dell'unità organica dell'evangelio, e si può affermare l'unità d'autore.

Germogliando l'evangelio da questa intuizione gnostico-contemplativa è impresa disperata l'andar ricercando le fonti dell'evangelio. Indubbiamente l'autore aveva a sua disposizione una serie di documenti evangelici ben più copiosa dei tre sinottici; doveva conoscere tanta parte della produzione gnostica per noi ormai irrimediabilmente perduta. Non è improbabile per es., che la variante attestataci fin dai tempi di Tertulliano e d'Ireneo, la quale riferisce al Cristo invece che ai discepoli il vanto di non esser generato nè da carne nè da sangue, sia un riflesso sull'evangelio di una delle sue fonti, di un qualche inno gnostico-docetico dove si celebrava il Salvatore. Ma in tutto l'ambito della letteratura evangelica sia canonica che apocrifa, nulla ci attesta una tradizione speciale, affine a quella del IV evangelio (1), e d'altro canto risalta evidente l'uso sovranamente arbitrario che gli scritti giovannei fanno dei sinottici. Gli episodi sinottici servono all'evangelista di suggestione e di punto di partenza per la ricostruzione di una storia condegna della luce del mondo. La parabola degli otri suggerisce il miracolo di Cana; vien capovolta la profezia sul profeta che non riceve onore in patria. La donna sirofenicia dei sinottici suggerisce la Samaritana (2). Le risposte dure di Gesù alla madre e ai fratelli sono la trasfigurazione dell'episodio sinottico dei parenti che ritengono Gesù impazzito. L'episodio di Gesù insediato da Pilato nel tribunale

---

(1) Il RESCH, *Agrapha*, p. 25, constata che non esistono *logia agrapha* di tipo giovanneo.

(2) Cfr. BACON, op. cit., p. 372.

probabilmente è suggerito dall'evangelio di Pietro (1). Nello stesso evangelio di Pietro troviamo tracce di un episodio di pesca miracolosa. L'episodio dei Galilei che voglion prendere Gesù e farlo loro re, ha come punto di partenza l'episodio di Satana che offre a Gesù tutti i regni della terra. Marta e Maria dell'evangelio lucano dànno lo spunto tradizionale su cui l'evangelista appoggia l'episodio di Lazaro e dell'unzione. La risurrezione di Lazaro, che, invece di suscitar la fede dei Giudei, li porta alla decisione d'uccider Gesù, sviluppa il motivo della parabola lucana di Lazaro il pitocco: dove è detto che se anche Lazaro risorgesse non potrebbe ricondurre alla fede i cinque fratelli dell'epulone, cioè i Giudei (*Lc.* 17, 27-37). Lo sguardo che, secondo Luca, Gesù lancerebbe a Pietro che rinnega (*Lc.* 22, 61) si svolge nel IV evangelio nella scena intrecciata dell'interrogatorio dell'abiura. Il III evangelio presenta Pilato che propone ai Giudei d'infliggere un castigo corporale a Gesù e di lasciarlo andare: il IV evangelio fa mettere in atto da Pilato questo proposito: così la flagellazione viene scissa dalla crocifissione e inserita nelle successive profferte del procuratore in favore di Gesù. Si potrebbe continuare per un pezzo, specialmente a rintracciare i contatti e gli sviluppi della tradizione sinottica, e sopra tutto della versione lucana, nel IV evangelio. Ma basterà riflettere a questo: tutta la prima parte dell'evangelio giovanneo non è che l'ingrandimento di una scena lucana. Il III evangelio infatti fa inaugurare la carriera pubblica di Gesù con l'insuccesso di Nazaret, trasformato in preludio profetico della missione presso Israele, e della conseguente vocazione delle genti (*Lc.* 4, 16 ss.). Gesù venuto a Nazaret prende a predicare nella sinagoga. Apre il libro dei profeti e legge due passi d'Isaia (61, 1 s.; 58, 6) che suonano missione profetica e salutare per l'anno del Signore e il giorno della retribuzione. Chiuso il libro Gesù si siede e annunzia che in quel momento quella profezia si compie in lui: donde la reazione d'incredulità dei suoi concittadini. Questa scena lucana, questo schema dell'auto-offerta del Salvatore, variato in tutti i toni, diventa nel IV evangelio il tema di tutta l'attività pubblica. L'acre

(1) Vedi sopra p. 121.

polemica aggressiva di Gesù e la testardaggine dura dei Giudei dissimulano ciò che di goffo ha la scena lucana. Non per questo s'accresce la verosimiglianza storica e si nasconde l'impressione di una situazione statica senza sviluppo.

Le fonti operavano e si trasfiguravano nell'evangelista suscitando impetuose reazioni. La mira del narratore è sempre rivolta a quadri pregnanti di spirito e di senso arcano. Solo questo lievito, questo sale, vivifica, secondo lui; allo stesso modo che, arcanamente infuso nel pane eucaristico, nella carne, lo spirito tutto trasforma in ispirito; « chè nulla giova la carne », nulla giova nelle narrazioni ciò che è materiale.

Per il suo vanto pneumatico, l'autore mira a soppiantare tutti gli altri evangeli. Tuttavia nel momento iniziale va cauto. Par che sprezzantemente conceda che, a fianco al suo, sussistano altri evangeli e narrazioni di altri miracoli del Signore.

> E molti altri segni, per vero, fece Gesù in presenza dei discepoli
> e non sono scritti in questo libro.
>
> (20, 30).

Ma il IV evangelio è indirizzato non alla curiosità dei miracoli (la tradizione evangelica si moltiplicava già nella sterminata romanzesca letteratura apocrifa) ma ai veri fini della fede e della chiesa.

> Ma questi (segni) sono stati scritti perchè crediate
> che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio,
> e perchè, credendo, abbiate vita
> nel nome suo.
>
> (20, 31).

È l'evangelio pneumatico che infonde la vita! Il capitolo d'appendice ribadisce la stessa tesi

> Questo è il discepolo che attesta e ha scritto ciò:
> e sappiamo che vera è la sua testimonianza.
> E vi son molte altre cose che fece Gesù,
> e se le si dovessero scrivere ad una ad una
> credo che neppure il mondo stesso conterrebbe
> i libri che se ne scriverebbero.
>
> (21, 24-25).

La concessione è più apparente che reale. Si sfugge ad una vera polemica con altri evangeli, molti dei quali erano accreditati dall'uso ecclesiastico di molte comunità, ma si afferma la superiorità, nei fini e nella coerenza, dell'evangelio giovanneo. Nella tela dei fatti questa superiorità è abilmente affermata. La cronologia giovannea è ben più vasta. La tradizione sinottica incentrata a Cafarnaum è scaltramente sminuita. L'attività a Cafarnaum è un breve ed insignificante episodio. Dopo il miracolo delle nozze, Gesù,

..... discese a Cafarnaum,
egli, sua madre, i suoi fratelli e i suoi discepoli
e stettero là non molti giorni.

(2, 12).

Valga quel che valga la tradizione sinottica, il quadro giovanneo vuole sopraffarla, senza negarla apertamente. Afferma, con baldanza, una sua superiorità.

È contro la buona critica cercar di riassimilare gli episodi giovannei, quanto più è possibile, ai sinottici. Se la purificazione del tempio è posta nel primo viaggio a Gerusalemme e non nell'ultimo, se la moltiplicazione dei pani non quadra con nessuna delle due riportate dai sinottici, se la cronologia della passione diverge da quella sinottica, se Gesù è arrestato dalla coorte romana e non dai birri del sinedrio, se Pietro rinnega nel cortile di Annas e non in quel di Caiafas, se il processo dinanzi a Pilato ha così curiosa fisionomia ecc., tutto ciò è di ragion veduta. È l'affermazione audace d'una migliore conoscenza. Si è in un momento — bene lo ha apprezzato il Bousset — in cui la coscienza cristiana, maturata e sviluppata, aveva bisogno di trasformare il quadro della tradizione evangelica, di risolvere completamente il suo Signore nella propria concezione pneumatica, nella sua rinnovata soteriologia e nella sua mistica (1).

A questo punto rimangon da chiarire le relazioni fra i primi venti capitoli, e la macchina editoriale del capitolo 21° e delle lettere. Il capitolo 21° si presenta, o vuole apparire, opera di un editore. Qualche critico conservatore ha voluto limitare l'opera

(1) *Kyrios Christos*², p. 159 ss.

dell'editore agli ultimi versetti. Tuttavia è indiscutibile che tutto il capitolo ha l'aspetto di appendice, perchè i versetti 20, 30-31 chiudono solennemente l'evangelio. La critica si è mostrata propensa a prestar fede: il capitolo passa comunemente per opera di chi pubblicò l'evangelio. In base a questo convincimento si fu inclini a considerar glose nel testo dell'evangelio i passi in cui appaiono parallelismi col capitolo d'appendice, e ad attribuire a diversi autori le lettere, supponendo che altre persone avessero collaborato a diffondere la teologia giovannea. Si è poi fatto il censimento dei vocaboli usati in questi scritti minori e si è voluto notare un divario: una percentuale di ἅπαξ λεγόμενα. Si è rilevato qualcosa di manierato e di artificioso nello stile che pure vuol essere giovanneo.

Ammessa la presenza di un editore, ne vengono conseguenze che hanno non poco influito sulla storia della critica. Poichè l'autenticità apostolica e anche quella di Giovanni d'Efeso sono abbandonate da quasi tutti gli autori non vincolati da pregiudizi confessionali, si veniva ed affermare che uno scritto inautentico che si richiamava all'autorità del vecchio Giovanni d'Efeso, e che tendeva a far di Giovanni d'Efeso il discepolo prediletto, sarebbe stato edito, dopo la morte del vero autore, da parte di uno o più discepoli di costui. L'editore, o gli editori, avrebbero cercato di far coincidere l'autore dell'evangelio, Giovanni d'Efeso, e il Prediletto, con il figlio di Zebedeo: abbiamo la solita moltiplicazione *ad infinitum* caratteristica della critica giovannea. Tale concezione cerca di giustificarsi postulando quella scuola giovannea in Efeso, mito della critica moderna (1).

Invece tutto l'equivoco favorito e carezzato tra Giovanni d'Efeso, Prediletto, Zebediade, deve render cauti ad accettare la realtà storica dell'editore. Il quale si presenta a noi come editore di un'opera del Vecchio d'Efeso, dell'autore dell'Apocalisse, di colui la cui veridicità non può esser messa in dubbio, non dell'autore mistico di uno scritto pseudepigrafico. Che cosa legittima questo scambio, che di solito par tanto ovvio? E chi ci garentisce che il capitolo editoriale non sia una finzione dello stesso

(1) Vedi sopra p. 194, n. 1.

autore, che si trovava nella difficile situazione di lanciare un evangelio che riformava completamente la tradizione corrente? L'autore che si maschera da editore è una frode troppo comune e corrente, specialmente nella letteratura religiosa (1). D'altra parte, come abbiamo già visto, nel *corpus* della mistica esiste una contraddizione. Nel c. 21° l'evangelio è presentato come scritto inedito, pubblicato postumo. Invece la I lettera, nella doppia dedica all'universalità della Chiesa, nell'uso di due tempi diversi, si accenna palesemente all'evangelio come ad opera già edita: e l'autore, ancora vivente, sarebbe colui che detta la lettera! Che l'economia dell'evangelio chiuso solennemente con i versetti 20, 30-31 escluda ogni ripresa e quindi il c. 21° è un argomento di scarso valore.

Il riaprir gli episodi già chiusi è una caratteristica dell'evangelio: a prescindere dall'interesse che l'evangelista poteva avere a presentare l'evangelio ben concluso nel c. 20° e a camuffar sè stesso, che doveva pubblicare e diffonder l'opera, in editore. Lo scrivere un evangelio pseudonimo non presentava nessuna difficoltà: il difficile era farlo valere nell'orbita chiusa della chiesa, già diffidente contro le innovazioni.

Si è detto che l'editore e l'autore della prima lettera hanno imitato il ritmo, il gergo giovanneo. Non si nota però che questa falsificazione dello stile è una cosa singolare nella letteratura pseudepigrafica: un grado di malizia non ancora raggiunto. Le pastorali non mostrano preoccupazione alcuna di imitare lo stile paolino: e l'evangelio giovanneo, che vuol passare per opera dello stesso autore dell'Apocalisse, e con l'Apocalisse cerca di mantenere alcuni contatti (gli schemi settenari, l'agnello di Dio, il Logos, ecc.), non si sforza affatto di riprodurre il bizzarro stile del veggente di Patmos. L'unico scritto in cui si potrebbe supporre imitazione di stile, la lettera deuteropaolina agli Efesi, raggiunge la somiglianza, perchè assorbe e trasporta frasi e brani dalle lettere paoline: ma si rivela d'altra mano proprio nel ritmo

(1) Oltre il già citato OVERBECK, anche W. BAUER, op. cit., pp. 228-29, si mostra diffidente contro la comoda ipotesi dell'aggiunta editoriale. Così contro la separazione delle lettere dall'evangelio cfr. le accorte considerazioni del JÜLICHER, *Einleitung in das N. T.*, 5-6, 1906, pp. 213-15.

e nel decorso del periodo. L'appendice giovannea e le tre lettere costituirebbero un'eccezione? Saremmo di fronte ad una maniera di scuola? Ritorniamo alla più che problematica affermazione di una scuola giovannea. Intanto nell'esame della struttura degli episodi del cap. 21°, sono affiorate le somiglianze coi primi venti capitoli: per es., in quell'intarsio di scene che non è aspetto superficiale imitabile, ma caratteristica profonda dell'evangelista. La critica congetturale, poi, una volta messasi all'opera, ha decomposto l'appendice e la prima lettera non diversamente dall'evangelio. Da una parte ha contraddetto sè stessa (perchè avrebbe dimostrato composito quello che nella sua ipotesi era l'elemento conclusivo): ma in tanto ha potuto suggerire decomposizioni, e indiziare glose e interpolazioni, in quanto ha riscontrato nell'appendice e nella lettera quei solchi, quelle parventi fratture, quello stato aggregatizio degli elementi che hanno costituito il punto di partenza per la dissezione dei primi venti capitoli.

Si oppone una certa differenza di linguaggio e anche di stile. L'appendice avrebbe un certo numero di ἅπαξ λεγόμενα. Mancherebbero ad essa termini frequenti nello stile giovanneo, per es., i termini δόξα e δοξάζειν. Una certa fiacchezza e una certa stiracchiatura si rivelerebbe in queste parti contestate. Ma il censimento dei vocaboli è un metodo troppo materialistico per dare buoni risultati. Il nostro linguaggio muta secondo l'argomento e le circostanze. Già il confrontare l'appendice a tutto il resto dell'evangelio è un metodo pericoloso. Se noi isolassimo un brano qualsiasi dell'evangelio troveremmo in confronto ugualmente numerosi ἅπαξ λεγόμενα e assenza di termini schiettamente giovannei. Prendiamo il solo episodio delle nozze: noi troviamo uno appresso all'altro molti vocaboli che poi non ritroviamo più: γάμος, χωρεῖν, μετρητή, ἀρχιτρίκλινος, μεθύω, ἐλάσσων, tutti nel giro di poche righe. Viceversa anche nell'evangelio abbiamo lunghe sezioni in cui non ritornano i termini gloria e glorificazione.

Fra le opere di uno stesso autore i divari possono essere ben più profondi. Fra una delle canzoni dottrinali del *Convivio* dantesco e un canto, pure dottrinale, del *Paradiso* troviamo ben altri abissi che non il fosso che separa l'appendice dai primi venti capitoli.

Con ciò non s'intende dire che il divario non esista; bisogna saperlo determinare. Forse nessuno c'è riuscito meglio del Heitmüller (1). A proposito del passo 21, 1-14 egli nota: « in tutta questa narrazione un vero senso di insoddisfacimento accompagna sempre il lettore. La storia pare smussata ». Avvezzi negli episodi precedenti a vedere i particolari aguzzarsi in un significato profondo o allegorico, in una prosopopea dell'eroe religioso, la pesca miracolosa pare scipita e pedestre. Il tono giovanneo si riprende alquanto nella riabilitazione di Pietro, e decade invece nella stentata dimostrazione dell'errata credenza che il discepolo prediletto non dovesse morire. La differenza si compendia in questo: all'episodio manca quella gnosi o senso arcano, che è il sale dell'evangelio. Ma riprendiamo i risultati del capitolo precedente. Per accreditare l'evangelio nella chiesa, non bastava la testimonianza dello spirito, che può accreditar sè stesso: bisognava discendere sul piano più strettamente tradizionale della chiesa e riconoscer anche la funzione pastorale dell'episcopato. Se l'autore che ha scritto i primi venti capitoli sente questa necessità e vi si piega, egli, fatalmente, esce dalla sua sfera, dal castello incantato in cui è onnipotente, e decade. Questa necessità logicamente connessa alla vita ecclesiastica e alla volontà ecclesiastica, spiega la degradazione dell'appendice pur con l'unità d'autore, assai meglio che non l'ipotesi di una pubblicazione postuma. L'autore dà un passo fuori dal suo gnosticismo pregnante e sfiora il banale.

È risultato indubbio che i toni della speculazione giovannea sono smorzati nella prima lettera: che vi è una nota più popolare e men fina che nell'evangelio. Ma se la lettera è effettivamente una coperta difesa dell'ortodossia dell'evangelio, questo tono più basso era inevitabile: la fede comune costituiva la misura; ad essa dovevano piegarsi e adeguarsi le superbe concezioni mistico-gnostiche. Se ciò non fosse stato, quella forma religiosa si sarebbe irrigidita nell'orgoglio ereticale. La variazione di tono ci dà il concreto della personalità dell'autore.

(1) Op. cit., p. 182.

Si è anche osservato che nella lettera predomina la mistica di Dio, quella che risolve il credente nel Padre, mentre nell'evangelio il credente è risolto in Cristo. Ebbene, anche questo è un momento della difesa apologetica: l'affermazione che oltre la chiesa non v'è altra iniziazione esoterica, che nella chiesa si ha l'assoluta comunione con Dio.

In conclusione, l'appendice, la prima lettera, e conseguentemente le due lettere minori, che ne sono il puntello, si rivelano parti organiche ed espedienti pratici d'una riforma gnostico-ortodossa della tradizione evangelica. Il mistico contemplante non era privo del senso della reale situazione ecclesiastica. La visione religiosa giovannea si chiarisce meglio nel travaglio d'un unico personaggio che insieme viveva il sogno della redenzione gnostica, e la vita sociale della chiesa, e si sforzava di conciliarle, che non come cieca risultante di miopi ritocchi su di una Grundschrift (1).

---

(1) Un problema nuovo pare affacciarsi: quello del luogo d'origine dell'evangelio. Si tende da vari critici (Zurhellen, W. Bauer, Goguel, Burney, Torrey) a preferire Antiochia di Siria ad Efeso. Taluni dei motivi addotti dallo ZURHELLEN, *Die Heimat des vierten Ev.*, 1909, in *Theol. Arbeiten*, p. 33 ss., (che il IV evangelio non conosca *Lc.* e che le somiglianze si spieghino con l'ambiente d'Antiochia) sono stati criticati esaurientemente dal CLEMEN, op. cit., p. 386 ss.: il quale ha ridimostrato che *Gv.* dipende dal III evangelio e ribadito che patria degli scritti lucani deve considerarsi Efeso, anche se la tradizione vuol che Luca fosse antiocheno. Come argomenti vivi rimangono:

I. Un passo di Efremo su cui ha richiamato l'attenzione il CONYBEARE in *Z. N. W.*, 1902, p. 193: « Iohannes scripsit illud Antiochiae, nam permansit in terra usque ad tempus Traiani ».

II. La notevole affinità che esiste fra gli scritti giovannei e quelli siriaci, Ignazio, le Odi di Salomone, Didachè (nella prassi eucaristica) e lo gnosticismo siriaco in genere.

III. L'accanito antigiudaismo che si spiegherebbe meglio in vicinanza della Palestina.

IV. Le notizie topografiche sulla Palestina contenute nell'evangelio, che farebbero supporre una conoscenza dei luoghi.

V. Il colorito aramaico del linguaggio giovanneo su cui hanno insistito sia il BURNEY, *The aramaic origin of the fourth gospel*, 1922, che il TORREY con lo studio d'egual titolo in *Harv. Theol. Review*, 1923, 4.

La teoria ambientale, dati i rapidissimi scambi entro l'impero romano (cfr. HARNACK, *Miss. und Ausbr.*[4], p. 25), che solo dai moderni mezzi di locomozione sono stati raggiunti e superati, e quelli specialmente facili fra le diverse chiese, ha poco valore: tanto più che trova un intoppo nel contegno di Giustino martire (oriundo di Neapolis di Samaria) diffidente verso gli scritti mistici.

Il passo di Efremo può essere benissimo una vanteria regionale dello scrittore

siro. L'antisemitismo, nell'età di Traiano, quando la rivolta giudaica scoppiò nella diaspora, si spiega anche in territorio lontano dalla Palestina.

Rimane l'argomento topografico. Esso è svalutato completamente dallo SCHWARTZ, *Nach.*, 1908, pp. 109; 153-54; 504-5; 521; è stato riabilitato da recente dal KUNDSIN, op. cit., che tenta un'esplicazione etiologica degli episodi giovannei in base alla espansione del cristianesimo in Palestina agli inizi del II secolo. Talune località però permangono non identificate (Betania oltre il Giordano, Efraim, Ainon presso Salem); molte hanno una designazione incerta nella tradizione manoscritta, e son quasi tutte quelle che cita in proprio il IV evangelio: quasi tutte hanno un significato allegorico. L'argomento topografico rimane vacillante; nulla impedisce che i nomi di alcune località venissero usati anche da chi non era stato mai in Palestina.

I caratteri semitici del linguaggio affermati dal Burney e dal Torrey, non vennero riconosciuti dal Wellhausen. Ad ogni modo non si può pensare affatto che il IV evangelio sia una traduzione dall'aramaico: per es., tutte le ambagi del discorso di Nicodemo, e non solo quelle, son pensate in greco.

In complesso l'ipotesi d'Antiochia non scuote la tradizione efesina, perchè è troppo evidente che gli scritti giovannei sono commisurati a una situazione asiatica. Solo può avere una qualche probabilità l'ipotesi che l'autore dell'evangelio sia stato un figlio della sterminata diaspora siriaca, stabilitosi in Asia.

IV

L'EVANGELISTA

A traverso la nostra ricerca il problema giovanneo si è notevolmente semplificato. Dalla forma complessiva, in cui gli scritti mistici ci si presentano, non è possibile ricavare una forma anteriore: la forma tradizionale è la forma costruttrice del tutto. L'unità d'autore ci si è imposta non per una sofistica difesa d'una tradizione viziata fin dalle origini, non per uno sforzo d'equivoca esegesi che si sia affannata a puntellare la coerenza e la verosimiglianza delle diverse sezioni evangeliche, ma nell'intellezione dei testi nella temperie storica in cui sorsero, apprezzando le intuizioni mistico-gnostiche nella loro dinamica espansione: ricostruendo lo sviluppo religioso giovanneo entro la situazione ecclesiastica dell'Oriente cristiano. La quale, anche se oscura, non è però dei punti più oscuri della storia antica: i testi e i documenti sono relativamente copiosi: più copiosi che per moltissima parte della storia dell'antichità. Rifacendoci l'animo antico-cristiano, abbiamo ritrovato in un piano diverso dal solito l'unità del motivo che si svolse nell'evangelio, e il suo significato spirituale. Possiamo ora ricapitolare.

Nei primi anni del secondo secolo un ignoto credente, forse un presbitero di una qualche chiesa, proveniente da una sètta gnostica che si richiamava al Battista, si poneva ad un'audace impresa: di definire la fede cristiana come la vera grande *gnosi*, la rivelazione illuminante, possesso di conoscenza e di vita, via di salute, *ascensus* a Dio nella luce incontaminata, partecipazione

di tutti i misteri, di tutte le forze arcane di salute, nel Cristo Gesù. Più che un sistema teologale era una visione dell'arcana comunicazione di salute. Quest'impresa audace e temeraria era un bisogno vivo nel crepuscolo della primitiva speranza escatologica dell'avvento recante il giudizio e il regno di Dio. La fede escatologica aveva dominato la precedente generazione, e aveva avuto come un'ultima esplosione nell'Apocalisse del veggente di Patmos.

Fin allora poteva parere che il cristianesimo non fosse altro che una speranza e un sogno: speranza di cose non parventi, chè nessuno sente il bisogno di sperare le cose attuali. Ma la grande speranza sfioriva nella lunga attesa, anche se il profeta di Efeso redigeva in un corpus definitivo l'apocalittica. Sarebbe sfiorita con essa la sostanza stessa della fede cristiana? Sarebbe stato necessario porsi per altra via, insieme con gli gnostici, e ricercare azioni ineffabili e impalpabili della gnosi e dello spirito, sacramenti onnipotenti, efficaci attualmente, sigillanti un valore arcano, fuori dell'orbita strettamente cristiana, e della vita sociale della chiesa? Anche se non si poneva il problema con questa rigorosa formulazione storica, l'evangelista sentiva che la fede cristiana, il cristianesimo, come si incominciava di già a dire, non era esclusivamente una speranza: ma era una azione mistica di Dio, una riforma interiore, una partecipazione pneumatica. Questo senso si era già formato nel cristianesimo entro l'involucro della speranza apocalittico-escatologica per la precessione della fede sul fatto. Gesù profeta del regno si era sentito consacrato Messia: nella certezza del regno i credenti si erano sentiti santi, eletti, e avevano partecipato del nuovo ordine aionico, ne avevano sperimentato lo spirito. Questa esperienza si era chiarita a sè stessa nei termini e pei concetti di una religiosità mistica diffusa, che gli storici soglion designare, con termine non del tutto esatto, ellenistica, contrapponendola ad un'astratta e generica religiosità giudaica di pura osservanza pratica: (in realtà essa era lo schema generico in cui la civiltà dell'Oriente anche non ellenizzato, ma unificato culturalmente da molti secoli, poteva concepire un rapporto col divino). Sotto l'involucro della speranza si era costituita l'espe-

rienza pneumatica della religione, possiamo dire fin dal momento in cui la prima comunità sentì sè stessa in rapporto con lo spirito del Signore Gesù risorto. I riti e le forme della chiesa venivan sentiti come sacramenti: partecipazione dello spirito per mezzo di veicoli: l'attesa del ritorno del Signore, si trasformava nell'epifania liturgica del rito eucaristico: tutta l'intuizione della chiesa pendeva dal concetto del carisma e dalla conoscenza del mistero della chiesa e del Cristo. Venne il momento in cui tutta questa complessa esperienza carismatica fu apprezzata come il vero nucleo del cristianesimo, come il vero fine dell'economia divina, il dono e l'opera grandiosa, già assicurata, del Cristo. Il senso attuale della grazia prepondera sulla speranza futura. Quando l'evangelista si propose di rappresentare la vera gnosi, l'assoluta salute nel Cristo, più o meno consciamente si volse a ristabilire l'equilibrio fra l'attuale e il futuro, a far centro su questa esperienza maturata, quasi fuor dal proposito, nella religione della speranza. La Chiesa, in quei doni dello spirito — che nei primordi valevano solo come arra della gloria futura — trovò un viatico che le consentiva di trasformarsi in istituto permanente di salute. Questo spostamento d'asse già cominciava ad apparire in Paolo. Senonchè in Paolo il segno nell'anima, la rigenerazione misteriosa, il carisma attivo nei cuori è sempre congegnato come preludio all'attesa παρουσία del Signore. Nè d'altra parte il consolidamento di questa grazia attuale poteva compiersi se non veniva anticipato come fine provvidenziale e voluto, nello schema dell'economia divina. Il problema era nell'intuizione del figlio di Dio: o come messo profetico del regno veniente, precursore d'una nuova parousia, o come latore di una più sottile e arcana salute in ispirito e verità, d'una rigenerazione dall'alto, in sè stessa piena e compiuta, (perchè chi crede «anche se muore vivrà») in questo suggellamento mistico degli eletti. Bisognava far gravitare tutta l'opera divina, sul primo avvento del Cristo, non sulla parousia sperata. Invece la tradizione evangelica, con cui le chiese rievocavano a sè stesse l'opera del Signore, per quanto rielaborata con diverse mire nell'ultimo trentennio del primo secolo, insisteva ancora sul sogno dell'escatologico regno di Dio. Il sogno di Gesù e della prima chiesa di Gerusalemme non

arrivava ad essere risolto completamente nell'intuizione ecclesiastica degli autori, sia dei tre sinottici a noi pervenuti, sia degli altri evangeli affini di cui abbiamo notizie e frammenti. Quella tradizione aveva, ai primordi del secondo secolo, un carattere di già spiccatamente arcaico. A chi insisteva sulla grazia attuale, sul senso gnostico della salute, la tradizione escatologica dei più antichi evangeli non si giustificava, come per noi, in un concetto di sviluppo storico; pareva aberrante dalla vera religione, priva della gnosi di Dio, come già della pietà giudaica aveva giudicato l'apostolo Paolo: interpretazione carnale, rivolta a beni materiali, tale, nella sua grossolanità, da concepire la salute come godimento di beni della terra, come vero banchetto: insomma credenza grossa: come quella dei Galilei che l'evangelista raffigurerà tanto cupidi della manna dell'esodo, dell'alimento corporeo, da rifiutare il vero pane spirituale che viene dal cielo. O, per lo meno, la tradizione sinottica appariva deformazione e grosso fraintendimento di chi non aveva colto la vera gnosi della manifestazione del Cristo. Del resto la stessa tradizione antica, presentando, nell'evangelio di Marco e in tutti i passi paralleli, gli apostoli come ottusi di spirito ed incapaci d'intendere, aveva aperto la via a revisioni e riforme. Già circolavano leggende ed ipotesi di rivelazioni esoteriche del Signore, d'ammaestramenti e di paralipomeni della dottrina, rivelati dal Cristo risorto ai suoi. Restava un desiderio e un bisogno vivo d'una più piena rivelazione dell'opera del Signore, d'una conoscenza perfetta della sua salute, condizione della salute stessa. Non era ancora del tutto spento il senso entusiastico dello spirito e della rivelazione. Il mistero divino poteva esser chiarito dal Difensore che il Cristo aveva lasciato ai suoi.

> Egli mi glorificherà
> poichè attingerà dal mio e lo annunzierà a voi:
>
> (16, 14)

è uno dei passi più significativi per intender la psicologia del tardo evangelista. Egli sentiva lecita la retrocessione dalla concreta vita religiosa ed ecclesiastica sua e del suo tempo al Cristo autore di quella vita. Questa causazione del Cristo, la

produzione della salute è intuita con libera fantasia. La grandezza dell'effetto può riassorbire nella certezza sua il quadro simbolico poeticamente intuito. La poetica intuizione copre l'iato logico e sorpassa gli scrupoli, se pur nello spirito dell'evangelista erano concepibili, dell'accreditazione d'un simbolo come effettuale realtà storica. Questa sofistica sostituzione si giustificava nella sfera dell'esperienza pneumatica: era rivelazione, ricordo vero dello spirito del Cristo:

Egli concesse loro di divenir figli di Dio,
ai credenti nel suo nome:
i quali non per sangue, nè per volere di carne,
nè per volere d'uomo
ma da Dio son generati.
. . . .
E vedemmo la gloria sua
gloria come d'Unigenito dal Padre,
pienezza di grazia e di verità.

(1, 12-14).

La strofe lirica del prologo presenta i poli entro cui si svolge la visione dell'evangelista: la coscienza dell'elezione piena, l'intuizione del Cristo obietto di contemplazione e causa di trasumanazione.

L'autore crea a sè stesso una personalità fittizia di sogno: s'identifica col Prediletto (che solo nell'ultima fase fu conguagliato col vegliardo d'Efeso e col figlio di Zebedeo).

Egli sente d'esser colui che ha profondato sè stesso nei misteri del Cristo, immagina d'averlo seguito nella sua carriera, d'aver posato sul suo seno, d'averlo veduto e conosciuto. La psicologia dello pneumatico non è gran che diversa da quella dell'autore dell'Apocalisse, che compila la sua visione su più antiche apocalissi e pure vede la sua visione nel tempio celeste (*Apoc.*, 4, 1), ed è profeta con mandato perchè ha ingoiato il libro recatogli dall'angelo (*Apoc.*, 10, 8). Questa psicologia caratteristica, estatico-visionaria, l'evangelista cerca di comunicarla al lettore in quella rappresentazione efficace, suggestiva, drammatica, che noi abbiamo analizzato. La salute cristiana egli

l'intuisce secondo lo schema gnostico della discesa e dell'ascensione dell'uomo salvatore: contro il quale nulla può il trionfato mondo delle tenebre. Questo schema gnosticizzante (che era già noto a Paolo e, prima, all'apocalittica giudaica) vena di sè gli scritti deutero-paolini e tende sullo scorcio del primo secolo a sostituirsi alla concezione puramente ministeriale del Cristo ministro di Dio (παῖς θεοῦ). Questa concezione del Salvatore, oltre che in molti sistemi gnostici riferitici dagli eresiologi, grandeggia negli scritti mandaici. Essi, con molteplici variazioni, ripetono all'infinito il motivo della discesa dell'eroe luminoso nel mondo delle tenebre. Affine per molti rispetti a quella protomanichea che di lì a non molto affiorerà in Basilide, questa concezione se ne differenzia negando ogni potere alle tenebre sulla luce: esclude la possibilità dell'imprigionamento e della cattura delle scintille o dell'ἔμφασις di luce. L'eroe luminoso scende da conquistatore trionfante e gli si schiudon le porte del mondo nemico. Negli scritti mandaici egli è colui che conquista il dominio della casa del mondo sui poteri demoniaci. Questo schema gnostico si mostra, nella sua semplicità, più antico di quello protomanicheo, che già, secondo Basilide, era d'antichissima tradizione orientale. Doveva essere una gnosi diffusa dalla Siria all'Asia Minore, e traeva probabilmente le sue origini dalla Mesopotamia, che nel giro di quegli anni Traiano aggregava all'impero. All'evangelista riuscì facile fonder questa gnosi con lo spirito ecclesiastico. Essa non portava all'esasperazione il dualismo di spirito e materia: poteva accettare i temi della realtà storica e della corporeità del Cristo e della creazione opera divina. Insieme lo schema del *descensus* e dell'*ascensus* vittorioso dava alla prima manifestazione del Cristo il valore di salute compiuta, pur trascurando il tema paolino dell'espiazione e conservando in complesso lo schema dell'irruzione d'una forza luminosa nel regno delle tenebre. La visione salutare giovannea s'inserisce in quel momento di *ricordazione* dei presupposti del proprio stato che è già presente nel rito eucaristico fin dai tempi di Paolo, e che si svolgerà nelle posteriori liturgie. La vita cristiana primitiva infatti, nella liturgia, come nelle omilie, come in tutte le altre forme di vita ecclesiastica tende mantener vivo il senso che la chiesa di Cristo è il vertice del

pensiero provvidenziale di Dio. Per questa accettazione dell'esperienza ecclesiastica la gnosi giovannea accoglie un certo realismo umano, una cornice cronologica e il motivo della salute sperimentata come fatto storico, conditio sine qua non della nascente ortodossia.

L'opera dell'evangelista si determina così in un dramma liturgico, in una serie di stazioni contemplative della salute cristiana. Il nesso del tutto è avventizio: la fantasia compositrice degli episodi è relativamente scarsa e monotona. Ma tutto ciò è per l'autore cosa secondaria: deve risolversi nel motivo lirico interno ad ogni quadro. Questo motivo lirico nasce con un ritmo che governa non solo i passi solenni, ma anche i brani apparentemente prosastici delle didascalie. Da un pezzo si è notato che un ritmo poetico regge l'evangelio, e complesse e svariate ipotesi sono state avanzate. Tuttavia non bisogna dimenticare che le leggi ritmiche del testo non erano talmente riconosciute dagli esegeti antichi da impedire legamenti e interpetrazioni che violano il ritmo. Ogni ipotesi complicata ha il torto di non addurre i documenti di una formata coscienza metrica nell'evangelista. Ma entro limiti più ristretti, la tesi ritmica ha pienamente ragione. L'evangelio manca di una vera sintassi. Per conseguenza tutto il testo si articola in una lunga serie di membri, di versetti più o meno lunghi, coordinati fra loro. Dobbiam ritenere che l'autore sentisse il suo testo già scandito nella cadenza di lettura liturgica. I versetti coordinati, assai spesso sono chiusi da una clausola che eleva o abbassa il tono, secondo il decorso dei versetti che precedono. Questi aggruppamenti più o meno lunghi, di solito di numero dispari, dobbiamo immaginarli letti secondo una specie di canto fermo:

μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναύμ
αὐτὸς καὶ ἡ μητὴρ αὐτοῦ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.

(2, 12).

Il terzo versetto piano chiude i due versetti tronchi che precedono.

Nel prologo abbiamo per un pezzo l'alternarsi del versetto tronco con quello piano o sdrucciolo finchè il periodo ritmico si smorza con due versetti piani chiusi da uno sdrucciolo:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.
ὃ γέγονεν
ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

(1, 1-5).

La diversa lunghezza dei versetti, il diverso alternarsi dei versetti piani tronchi o sdruccioli si complicano, a variare il testo, con il diverso distacco dei versetti fra di loro. Talora due versetti sono ravvicinati: il primo ha una minor distanza dal secondo, che il secondo dal terzo.

Il distacco, per esempio, fra ὃ γέγονεν e ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν è minore di quello che intercede fra questo secondo versetto e il terzo: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Il distacco tende a ridursi quasi a una censura entro un versetto doppio. Da ciò una certa libertà nel ritmo. L'evangelio si svolge in una salmodia in cui certi elementi sono sottolineati, altri sussurrati, e spesso acquistano un'importanza arcana, suggestiva, in questa insufflazione più bassa: l'abbiam veduto a proposito del nome del Cristo.

Taluni brani dei discorsi di Gesù appaiono gridati in una tensione altissima senza possibilità di modulazione. Si rilegga ad esempio il brano di Nicodemo (3, 1-6). I versetti che si riferiscono al sinedrista e riportano i suoi discorsi o sono lunghi, o legati tra loro, abbassati di tono, mormorati: i discorsi di Gesù sono squillanti metallici.

ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισάιων Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ
ἄρχων τῶν Ἰουδαίων.

οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός καὶ εἶπεν αὐτῷ·
ῥάββι, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος.
οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς,
ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ'αὐτοῦ.

Ed ecco la risposta:

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,
ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν
οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

È un tono oracolare. Nella risposta di Nicodemo ritorna la cadenza lenta:

πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν;
μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν
καὶ γεννηθῆναι;

La risposta di Gesù si leva senz'altro al diapason:

ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι·
ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος
οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν,
τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.

Il ritmo perciò avvolgeva il poema drammatico della gnosi cristiana con la sua cadenza fascinatrice, a crear l'incantamento della visione del Salvatore.

La composizione dell'evangelio dovette esser lenta: pentimenti e riprese non dovettero mancare. A un certo punto s'affacciò il problema: come fare accettar dalla chiesa l'evangelio. La situazione diveniva più sfavorevole. Dalla chiesa in cui viveva l'evangelista venivano espulsi gli gnostici. L'impresa della gnosi ortodossa diventava più sospetta. Forse fu allora che l'evangelista accentuò i motivi ortodossi: per es., la speranza escatologica con-

trastante alla sua ispirazione prima: ribadì, a prova d'ortodossia, il tema dell'amore ecclesiastico specialmente nella seconda parte del discorso d'addio: insistè sulla realtà della carne del Cristo nel discorso della moltiplicazione. Molti di questi temi ortodossi dovevano esser già connaturati alla sua mente: qualcuno, probabilmente quello della speranza escatologica, dovette essere accettato per motivi d'opportunità. L'evangelio acquistava così una lieve sfumatura eclettica. Ma quale scrittore cristiano del secondo secolo non ha questa nota eclettica? Allora già la chiesa formulava la sua fede come complesso d'oppositi, e del resto anche lo gnosticismo era intarsio eclettico di più antiche tradizioni. Bisogna anzi riconoscere che gli scritti mistici meglio di tutti riuscirono a serbare una propria linea e una propria fisionomia.

La concessione più grande alle esigenze ecclesiastiche fu la trasformazione dell'evangelio, visione mistica e comunicazione dello spirito, in uno pseudoepigrafo attribuito al vegliardo d'Efeso, e, a traverso lui, allo Zebediade. I tempi non erano più propizi a rivelazioni profetiche e a gnosi comunicate dall'alto. Le chiese chiedevano tradizioni nel senso materiale: diffidavano delle rivelazioni che parevano seminar dubbi sulla sostanza stessa della fede. L'evangelista gnostico pose all'ombra del grande assertore della speranza escatologica la propria opera: l'erasione della speranza escatologica falliva, ma l'evangelio mistico controbilanciò l'Apocalisse: si compì la contemperanza cattolica degli elementi antitetici.

Per questa necessità editoriale l'evangelista scrisse l'appendice, la quale forse doveva facilitare la divulgazione presso chiese esterne, specialmente col riconoscimento dell'autorità dell'episcopato monarchico, baluardo dell'ortodossia, nell'investitura pastorale di Pietro. Inoltre intessè la difesa dell'ortodossia dell'evangelio contro attacchi o di già reali, o preveduti possibili, con l'abile connessione delle tre lettere.

Una volta lanciato, l'evangelio restò opera discussa e incerta per qualche decennio. Forse non si dubitava della sua ortodossia: ma era un evangelio senza adozione ufficiale: le diverse chiese erano già impegnate coll'uno o coll'altro degli evangeli correnti. L'eresia marcionitica gli spianò la via. Fallendo in un

compito simile, di assimilare nella chiesa molta parte dello gnosticismo, Marcione fece meglio brillare la più perfetta fusione di fede e gnosi nell'evangelio, in una completa teologia ecclesiastica; e formulando un canone di scritture, e costringendo la chiesa a contrapporgliene un altro, e a propender per l'evangelio polimorfo, egli aperse la via all'opera dell'Ignoto.

La chiesa con il IV evangelio risolveva il complicato problema dell'equilibrio della fede con la speranza, della gnosi con la fede. La pia fraus dell'Ignoto ridondava a vantaggio della chiesa, non meno di quanto ridonderanno a vantaggio della chiesa, parecchi secoli dopo, le false decretali d'Isidoro.

POSTILLA AL SAGGIO

Non ho potuto avvalermi dell'opera H. Odeberg, *The fourth gospel interpreted in its relation to contemporaneous religions curents in Palestine and the hellenistic-oriental world,* Upsala-Stokholm 1929, avendone avuto conoscenza solo a correzione ultimata.

L'EVANGELIO SECONDO GIOVANNI

I. — Il prologo.

1
1 In principio era il Logos,
e il Logos era presso Iddio
e Dio era il Logos!
2 Egli era in principio presso Iddio:
3 tutto fu fatto da lui,
e senza di lui nulla fu fatto.
4 Di quanto fu
in lui era la vita,
e la vita era la luce degli uomini.
5 E la luce risplende nella tenebra
e la tenebra non l'ha intesa / ghermita.
6 Vi fu un uomo inviato da Dio;
il suo nome era Giovanni.
7 Egli venne per testimonianza,
a testimoniar della luce,
perchè tutti per lui credessero.
8 Non era lui la luce,
ma a testimonianza della luce.
9 Era la luce vera, che illumina ogni uomo,
che veniva nel mondo!
10 Era nel mondo, e il mondo da lui fu fatto
e il mondo non lo conobbe.
11 Venne nel proprio
e i suoi non l'accolsero.
12 Ma, quanti lo accolsero,
egli concesse loro di divenire figli di Dio,
ai credenti nel suo nome:
13 i quali non per sangue nè per volere di carne

nè per volere d'uomo,
ma da Dio son generati.
14 E il Logos divenne carne
e abitò fra noi
e vedemmo la gloria sua
gloria come d'Unigenito dal Padre
pienezza di grazia e di verità.
15 Giovanni testimonia di lui e grida dicendo:
« Di lui io dicevo:
' Colui che vien dietro di me
mi ha preceduto
perchè era prima di me' ».
16 Chè dalla pienezza sua
noi tutti attingemmo
grazia per grazia.
17 Chè la legge fu data da Mosè
la grazia e la verità per Gesù Cristo è venuta.
18 Iddio nessuno l'ha veduto mai:
l'Unigenito Figlio ch'è nel seno del Padre
egli ce l'ha manifestato!
19 E questa è la testimonianza di Giovanni
~~quando i Giudei mandarono a lui, da Gerusalemme, sacer-~~
perchè l'interrogassero: « Tu chi sei? ». [doti e leviti
20 E confessò e non ricusò,
e confessò: « Io non sono il Cristo ».
21 E l'interrogarono: « Che dunque?
Sei tu Elia? ».
E rispose: « Non sono ».
« Sei il profeta tu? ».
E rispose: « No ».
22 Gli dicono dunque: « Chi sei?
per poter dare una risposta a chi ci ha mandato:
che dici di te stesso? ».
23 Dice: « Io son voce che grida nel deserto:
' spianate la via del Signore '
come disse Isaia il profeta ».
24 E v'erano inviati Farisei
25 e l'interrogarono e gli dissero: « Perchè battezzi
se non sei il Cristo nè Elia nè il profeta? ».
26 Rispose loro Giovanni dicendo:
« Io battezzo nell'acqua:

in mezzo a voi sta colui che non conoscete,
27 che viene appresso a me,
di cui non son degno
di sciogliere il laccio del suo calzare».
28 Ciò avvenne in Bethania oltre il Giordano
dove Giovanni battezzava.

II. — L'agnello di Dio.

29 Il giorno appresso vede Gesù che viene da lui e dice:
«Ecco l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo.
30 Egli è colui di cui io ho detto:
'Dietro di me viene un uomo, che mi ha preceduto
perchè era prima di me'.
31 Ed io non lo conoscevo,
ma perchè fosse rivelato ad Israele, perciò venni io,
battezzando nell'acqua».
32 E testimoniava Giovanni dicendo:
«Ho veduto lo spirito discendere come colomba dal cielo
e rimaner su lui.
33 ~~Ed io non lo conoscevo.~~
Ma chi mi mandò a battezzare nell'acqua,
Egli mi disse:
'Colui su cui tu vegga calare e ristarsi, su lui, lo spirito
quello è che battezza nello spirito santo'.
34 Ed io ho veduto ed ho testimoniato
ch'egli è il Figlio di Dio».

III. — La vocazione.

35 Il giorno seguente di nuovo stava Giovanni e due dei suoi
[discepoli
36 e guardando Gesù che passeggiava dice:
«Ecco l'agnello di Dio».
37 E sentirono i discepoli le sue parole e seguiron Gesù.
38 Rivoltosi Gesù e vedendo che lo seguivano dice loro:
«Che cercate?».
Essi gli dicono:
«Rabbi (che tradotto vuol dir maestro) dove stai?».

39 Dice loro: « Venite e vedrete ».
Vennero e videro dove abitava e rimasero da lui quel
Era quasi l'ora decima. [giorno.
40 Era Andrea, il fratello di Simon Pietro,
uno dei due che avevano sentito il discorso di Giovanni
e l'avevano seguito
41 Costui trova per primo suo fratello Simone e gli dice:
« Abbiam trovato il Messia », (che si traduce Cristo).
42 Lo conduce da Gesù.
Riguardatolo Gesù gli dice: « Tu sei Simone figliuol di Gio-
tu ti chiamerai Cefàs » (che si traduce Pietro). [vanni;
43 Il giorno dopo volle partire per la Galilea.
E trova Filippo e gli dice Gesù: « Seguimi ».
44 E Filippo era di Bethsaidà, la città d'Andrea e di Pietro.
45 Filippo trova Natanaele e gli dice:
« Colui di cui scrisse Mosè nella legge e i profeti
l'abbiam trovato: Gesù figlio di Giuseppe di Nazaret ».
46 « E gli dice Natanaele:
Da Nazaret può venir qualcosa di buono? ».
Gli dice Filippo: « Vieni e vedi ».
47 Vide Gesù Natanaele che veniva a lui e dice di lui:
~~« Ecco un vero Israelita in cui non è inganno ».~~
48 Gli dice Natanaele: « Donde mi conosci? ».
Rispose Gesù e gli disse:
« Prima che Filippo ti chiamasse,
ti vidi mentr'eri sotto il fico ».
49 E gli rispose Natanaele:
« Rabbi tu sei il figlio di Dio, tu sei il re d'Israele ».
50 Rispose Gesù e gli disse:
« Perchè t'ho detto d'averti visto sotto il fico tu credi?
Ben più di questo vedrai ».
51 E gli dice: « Amen amen, vi dico:
vedrete il cielo aperto
e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'Uomo ».

IV. — Le nozze.

2
1 E il terzo giorno vi furon nozze a Canà di Galilea
ed era là la madre di Gesù.
2 Fu invitato anche Gesù e i suoi discepoli alle nozze.

3 Non avevano vino perchè era finito il vino delle nozze.
La madre di Gesù gli dice: «Non hanno vino».
4 Le dice Gesù: «Che c'è fra me e te, o donna?
Non è ancor venuta l'ora mia».
5 Dice sua madre ai serventi: «Fate quanto vi dice».
6 V'erano là sei urne di pietra poste per la purificazione [dei Giudei,
capaci ciascuna di due o tre misure.
7 Dice loro Gesù: «Empite le urne d'acqua».
E le empirono fino alla bocca.
8 E dice loro: «Attingete e portate al maggiordomo».
Quelli lo fecero.
9 Come il maggiordomo gustò l'acqua divenuta vino;
(e non sapeva donde veniva:
lo sapevano i serventi che avevano attinto l'acqua)
il maggiordomo chiama lo sposo e gli dice:
10 «Ognuno prima offre il vin buono,
e poi, quando sono inebriati, quello più scadente.
Tu hai conservato quello buono per ora».
11 Tale inizio dei segni fece Gesù in Canà di Galilea,
e rivelò la gloria sua,
e credettero in lui i suoi discepoli.

V. — **Il Tempio.**

12 Dopo di ciò discese a Cafarnaum,
egli, sua madre, i suoi fratelli e i suoi discepoli
e stettero là non molti giorni.
13 Ed era vicina la Pasqua dei Giudei
e salì Gesù a Gerusalemme.
14 E trovò nel tempio insediati i venditori di buoi di pecore [e di colombe e i cambiatori
15 e fatta una frusta di corda li cacciò tutti dal tempio e le [pecore e i buoi,
e rovesciò il denaro e le tavole dei cambiatori
16 e disse ai venditori di colombe:
«Levate via di qua tutto questo.
Non fate della casa di mio Padre
una casa di traffico».
17 Si ricordarono i discepoli che è scritto:
Lo zelo della tua casa mi divora.

18 Interloquirono dunque i Giudei e gli dissero:
« Che segno ci mostri per agire così? ».
19 Rispose e disse loro: « Disfate questo tempio
e in tre giorni lo farò risorgere ».
20 Risposero dunque i Giudei:
« In quarantasei anni fu edificato questo tempio
e tu in tre giorni lo farai risorgere? ».
21 Ma egli parlava del tempio del suo corpo.
22 Quando poi risorse dai morti
si ricordarono i suoi discepoli che aveva detto ciò
e credettero alla scrittura e alla parola
che aveva pronunziato Gesù.
23 Poichè egli era in Gerusalemme durante la Pasqua,
molti credettero nel nome suo
vedendo i segni che faceva.
24 Ma egli, Gesù, non si affidava ad essi
perchè li conosceva tutti
25 e non aveva bisogno che si testimoniasse sull'uomo
chè egli conosceva ciò che era nell'uomo.

VI. — La rigenerazione.

3
1 E v'era un Fariseo (Nicodemo era il suo nome)
uno dei capi Giudei.
2 Costui andò da lui di notte e gli disse:
« Rabbi, sappiamo che sei venuto maestro da Dio:
chè nessuno può fare segni come li fai tu,
se Dio non è con lui ».
3 Rispose Gesù e gli disse:
« Amen, amen, ti dico: se non si è generati $\frac{\text{di nuovo}}{\text{dall'alto}}$
non si può vedere il regno di Dio ».
4 Gli dice Nicodemo:
« Come un uomo può esser generato quand'è vecchio?
Forse che può entrar un'altra volta nel ventre di sua madre
ed esser generato? ».
5 Rispose Gesù: « Amen amen ti dico:
se non si è generati dall'acqua e dallo Spiro
non si può entrare nel regno di Dio.
6 Ciò che è generato dalla carne è carne

e ciò ch'è generato dallo Spiro è Spiro.
7 Non ti meravigliare ch'io ti abbia detto
bisogna che voi siate generati di nuovo / dall'alto.
8 Lo Spiro soffia dove vuole,
e tu senti la sua voce
e non sai donde venga e dove vada.
Così è ognun che sia generato dallo Spiro».
9 Rispose Nicodemo e gli disse:
«Come può succeder questo?».
10 Rispose Gesù e gli disse:
«Tu sei maestro d'Israele e non lo sai?
11 Amen amen, ti dico:
noi ciò che sappiamo diciamo,
e ciò che abbiam veduto attestiamo,
e non ricevete la testimonianza nostra.
12 Se dico a voi le cose terrene e non credete
come, se vi dico le cose celesti, potrete credere?
13 E nessuno è salito al cielo
se non chi ne è disceso:
il Figlio dell'Uomo.
14 E come Mosè elevò il serpente nel deserto
così dev'essere elevato il Figlio dell'Uomo
15 perchè ognun che crede in lui abbia vita eterna.
16 Così infatti Dio ha amato il mondo:
che ha dato il Figlio suo unigenito
perchè ognun che crede in lui non si perda
ma abbia vita eterna.
17 Chè Iddio non ha mandato il Figlio nel mondo
per giudicare il mondo,
ma perchè il mondo si salvi per mezzo suo.
18 Chi crede in lui non è giudicato,
e chi non crede è già stato giudicato
perchè non ha creduto nel nome dell'Unigenito Figlio di [Dio.
19 E questo è il giudizio:
che la luce è venuta nel mondo
gli uomini hanno amato piuttosto la tenebra che la luce.
Erano infatti malvage le loro opere:
20 chè ognuno che opera il male odia la luce,
e non va verso la luce
perchè non siano accusate le opere sue.

21 Ma chi opera la verità muove verso la luce
perchè sian manifeste le sue opere:
chè esse in Dio sono state operate».

VII. — **Lo sposo.**

22 Dopo di ciò, andò Gesù e i suoi discepoli in terra di
e là soggiornò con essi e battezzava. [Giudea
23 E v'era anche Giovanni che battezzava in Enón presso
perchè v'erano là molte acque. [Salém
E ⟨la gente⟩ veniva e si battezzava.
24 (Non ancora era stato gettato in prigione Giovanni).
25 Vi fu dunque contesa fra i discepoli di Giovanni e un Giudeo
[circa la purificazione.
26 E andarono da Giovanni e gli dissero:
« Rabbi, colui ch'era con te oltre il Giordano,
al quale rendesti testimonianza,
ecco, costui battezza e tutti vanno da lui ».
27 Rispose Giovanni e disse:
28 « Nulla può arrogarsi l'Uomo, se non gli è concesso dal
[cielo.
Voi stessi mi siete testimoni ch'io dissi:
'Non sono io il Cristo ma sono inviato dinanzi a lui.'
29 Chi ha la sposa è lo sposo:
e l'amico dello sposo, che sta presso e lo ascolta,
gode di gioia alla voce dello sposo.
Questo mio giubilo si attua.
30 Egli deve crescere, io diminuire.
31 Chi vien dall'alto è al disopra di tutti;
chi vien dalla terra è della terra
e parla cose terrene.
Chi vien dal cielo è al disopra di tutti.
32 Quel che vide e sentì, ciò testimonia
e la sua testimonianza nessuno l'accoglie!
33 Chi accoglie la sua testimonianza sigilla
che Dio è veritiero.
34 Chi Dio inviò parla le parole di Dio.
⟨Dio⟩ non dà con misura lo spirito.
35 Il Padre ama il Figlio
e tutto ha posto in sua mano.

36 Chi crede nel Figlio ha vita eterna,
chi trasgredisce al Figlio non vedrà la vita,
ma l'ira di Dio incombe su di lui».

VIII. — L'acqua di vita eterna.

4
1 Come dunque conobbe il Signore
che i Farisei avevan saputo
che Gesù faceva più discepoli, e battezzava più di Giovanni,
2 (quantunque non fosse proprio Gesù a battezzare, ma i di-[scepoli)
3 lasciò la Giudea e se ne ripartì per la Galilea.
4 Doveva percorrere la Samaria.
5 Viene dunque alla città di Samaria, che si chiama Sychár
presso il campo che Giacobbe diede a Giuseppe il figlio suo.
6 E v'era là una sorgente di Giacobbe.
Gesù dunque, affaticato dal viaggio, si sedette, così, vicino [al pozzo.
Era circa l'ora sesta.
7 Viene una donna di Samaria ad attinger acqua.
Le dice Gesù: «Dammi da bere»,
8 (chè i suoi discepoli erano andati alla città a comprar i vi-[veri).
9 Gli dice dunque la donna Samaritana:
«Come mai tu che sei Giudeo chiedi da bere a me donna [di Samaria?».
(Non praticano infatti i Giudei coi Samaritani).
10 Rispose Gesù e le disse:
«Se tu sapessi il dono di Dio,
e chi è che ti dice: 'Dammi da bere',
tu gli avresti chiesto, ed egli t'avrebbe dato dell'acqua [viva».
11 Gli dice la donna:
«Signore non hai con che attingere
e il pozzo è profondo:
d'onde dunque hai l'acqua viva?
12 Forse che tu sei da più del padre nostro Giacobbe,
che diede a noi il pozzo
ed egli stesso ne bevve, e i figli suoi, e le sue gregge?».
13 Rispose Gesù e le disse:
«Ognun che beve di quest'acqua, tornerà ad aver sete,
14 ma chi berrà dell'acqua ch'io gli darò,
non avrà sete in eterno,
ma l'acqua che gli darò diverrà in lui

fonte d'acqua saliente in vita eterna ».
15 E gli dice la donna: « Signore dammi quest'acqua
perchè io non abbia più sete, e non venga qui ad attin-
16 Le dice: « Va, chiama tuo marito e vieni qui ». [gere ».
17 Rispose la donna e gli disse: « Io non ho marito ».
Le risponde Gesù e le dice: « Bene hai detto:
' Non ho marito ';
18 chè tu hai avuto cinque mariti
e quello che hai ora non è tuo marito.
In questo hai detto la verità ».
19 Gli dice la donna: « Signore, io vedo che sei profeta.
20 I padri nostri adoravano su questo monte,
e voi dite che in Gerusalemme è il luogo
dove si deve adorare ».
21 Le dice Gesù: « Credimi, o donna,
viene l'ora che non su questo monte, nè in Gerusalemme
adorerete il Padre.
22 Voi adorate ciò che non conoscete,
noi adoriamo ciò che conosciamo,
perchè la salute vien dai Giudei.
23 Ma viene l'ora (ed è adesso)
che i veri adoratori adoreranno il Padre
in ispirito e verità,
chè anche il Padre cerca di siffatti adoratori.
24 Spirito è Dio
e i suoi adoratori devono adorarlo in ispirito e verità ».
25 Gli dice la donna: « So che deve venire il Messia che è
quand'egli verrà ci rivelerà tutto ». [detto Cristo;
26 Le dice Gesù: « Son' io che parlo con te ».
27 E a questo punto vennero i suoi discepoli,
e si meravigliavano perchè parlava con una donna.
Tuttavia nessuno disse: « Che cerchi? » o: « Perchè parli con
[lei? ».
28 Lasciò dunque la donna la sua brocca e andò alla città
e dice agli uomini:
29 « Venite a vedere un uomo
che mi ha detto tutto che ho fatto.
Che sia egli il Cristo? ».
30 Uscirono dalla città e andarono da lui.
31 Frattanto lo pregavano i discepoli dicendo: « Rabbi man-
32 Ed egli disse loro: [gia ».

«Io ho da mangiare un cibo, che voi non conoscete».
33 Dicevano dunque fra loro i discepoli:
«Forse che qualcuno gli ha portato da mangiare?».
34 Dice loro Gesù:
«Il mio cibo è di fare la volontà di chi mi ha mandato
e di compiere l'opera sua.
35 Non dite anche voi:
'Ancora un quadrimestre e verrà la messe?'.
Ecco, vi dico, levate i vostri occhi e vedete le terre,
chè son bianche per la messe.
36 Già il mietitore riceve la mercede
e raccoglie frutto per la vita eterna,
sì che insieme si rallegri e chi semina e chi miete.
37 In ciò il proverbio è verace: altro è il seminatore altro il [mietitore.
38 Io vi ho mandato a mietere ciò che voi non avete faticato.
Altri han faticato e voi siete entrati nella fatica loro».
39 E di quella città molti credettero in lui per il discorso della [donna che testimoniava:
«Egli mi ha detto tutto ciò che ho fatto».
40 Quando dunque vennero da lui i Samaritani, lo prega- [rono di restar da loro.
41 E ancor in maggior numero credettero per la sua parola,
42 e dicevano alla donna:
«Non per il tuo discorso crediamo,
chè noi stessi abbiamo sentito e sappiamo
ch'egli è veramente
il Salvatore del mondo».

IX. — Il Salvatore del mondo datore di vita.

I

43 E dopo i due giorni si partì di là per la Galilea.
44 (Lo stesso Gesù aveva testimoniato
che un profeta nella propria patria non ha onore).
45 E quando venne in Galilea, lo accolsero i Galilei,
avendo veduto quanto aveva fatto in Gerusalemme per la [festa,
chè anch'essi erano andati alla festa.
46 E venne di nuovo in Canà di Galilea,
dove aveva trasformato l'acqua in vino.

E v'era un officiale regio il cui figlio era ammalato a Ca-
[farnaum.
47 Costui avendo sentito che Gesù era tornato dalla Giudea
si recò da lui e lo pregava [in Galilea,
chè scendesse a curare suo figlio
(che già stava per morire).
48 Gli disse dunque Gesù:
«Se non vedete segni e prodigi non sapete credere».
49 Gli dice l'uomo del re:
«Signore discendi prima che muoia il mio bambino».
50 Gli dice Gesù:
«Va, tuo figlio vive».
Credette quell'uomo alla parola che gli aveva detto Gesù,
e partì.
51 Mentre se ne discendeva s'imbattè nei servi che gli dissero:
«Tuo figlio vive».
52 E s'informò da essi dell'ora in cui aveva cominciato a star
[meglio.
Gli dissero: «Ieri all'ora settima lo lasciò la febbre».
53 E conobbe il padre ch'era l'ora in cui Gesù gli aveva detto:
«Tuo figlio vive».
Ed egli credette e tutta la sua casa.
54 E questo fu il secondo segno che Gesù fece,
tornato in Galilea dalla Giudea.

X. — **Il salvatore del mondo datore di vita.**

II

5
1 Dopo ciò vi fu festa dei Giudei e Gesù salì a Gerusa-
[lemme.
2 V'è in Gerusalemme, presso la porta delle pecore, una pi-
in ebraico detta Bethzathá, che ha cinque portici. [scina
3 Ivi giaceva una moltitudine di malati, di ciechi, zoppi, di
[rattratti,
[che aspettavano il movimento dell'acqua;
4 *chè un angelo di tempo in tempo scendeva nella piscina e*
[muoveva l'acqua
e chi scendeva per primo, dopo il movimento dell'acqua,
diveniva sano di qualunque malattia fosse afflitto.]

5 E v'era là un uomo che da trentotto anni giaceva nella sua [infermità.
6 E Gesù vedendolo coricato
e sapendo che lo era già da molto tempo, gli dice:
« Vuoi guarire? ».
7 E gli rispose il malato:
« Signore, non ho nessuno, che, quando si muove l'acqua, [mi getti nella piscina,
e mentre io m'avvio un altro discende prima di me ».
8 Gli dice Gesù:
« Levati, prendi il tuo lettuccio e cammina ».
9 E subito l'uomo guarì, e levò il lettuccio e camminava.
Ma era sabbato quel giorno.
10 E dissero i Giudei all'uomo risanato:
« È sabbato e non t'è lecito portare il tuo lettuccio ».
11 Ed egli rispose loro:
« Chi m'ha fatto sano, lui m'ha detto:
'Solleva il tuo lettuccio e cammina' ».
12 Gli domandarono: « Chi è l'uomo che t'ha detto:
'Sollevalo e cammina?' ».
13 E il guarito non sapeva chi fosse;
chè Gesù era scomparso essendovi là della folla.
14 Dopo di ciò Gesù lo ritrova nel tempio e gli dice:
« Eccoti diventato sano:
non peccar più, chè non t'accada di peggio ».
15 Se ne partì l'uomo e disse ai Giudei
ch'era Gesù che l'aveva guarito.
16 E perciò i Giudei perseguitavano Gesù:
perchè faceva questo di sabbato.
17 Ma egli rispose loro:
« Il Padre mio ancora adesso opera: ed io opero ».
18 Perciò ancor più i Giudei cercavano d'ucciderlo,
perchè non solo dissolveva il sabbato,
ma anche chiamava Iddio proprio padre
facendosi eguale a Dio.
19 Rispose dunque Gesù e disse loro:
« Amen amen, vi dico:
il Figlio non può far nulla da sè,
se non ciò che vede fare dal Padre.
E ciò che Egli fa, anche il Figlio lo fa a sua somiglianza.
20 Chè il Padre ama il Figlio e gli rivela tutto quanto fa,

e gli rivelerà opere anche maggiori di queste,
perchè voi ne siate stupiti.
21 E come il Padre ridesta i morti e dà la vita,
così anche il Figlio: a chi egli vuole dà la vita.
22 Nè infatti il Padre giudica alcuno:
ma ha dato ogni giudizio al Figlio,
23 perchè tutti onorino il Figlio, così come onorano il Pa-
E chi non onora il Figlio, [dre.
non onora il Padre che l'ha inviato.
24 Amen amen, vi dico:
chi ascolta la parola mia e crede in chi mi ha mandato,
ha la vita eterna, e non verrà in giudizio
ma ha trasmigrato dalla morte alla vita.
25 Amen amen, vi dico:
è giunta l'ora, ed è adesso,
che i morti sentiranno la voce del Figlio di Dio,
e coloro che l'hanno ascoltato vivranno:
26 perchè, come il Padre ha in sè la vita,
così ha concesso anche al Figlio d'aver vita in sè,
27 e gli ha dato potestà di tenere giudizio
perchè è Figlio dell'Uomo.
28 Non stupitevi di ciò, perchè vien l'ora in cui tutti che
[son nei sepolcri
29 sentiranno la voce sua e usciranno:
quelli che hanno operato il bene alla risurrezione di vita,
quelli che han male operato, alla risurrezione di giudizio.
30 Io non posso far nulla da me.
Come ascolto giudico, e il giudizio mio è giusto,
perchè non cerco il volere mio, ma il volere di chi mi
[ha mandato.
31 Se io testimonio di me, la testimonianza mia non è vera.
32 Chè altri è colui che testimonia di me,
e so che è vera la testimonianza ch'egli mi rende.
33 Voi avete mandato a Giovanni e ha reso testimonianza
34 Ma io da uomo non ricevo testimonianza, [alla verità.
ma vi dico questo perchè voi vi salviate.
35 Egli era la lampada che arde e risplende
e voi per un po' voleste rallegrarvi nella luce sua.
36 Ma io ho una testimonianza maggiore di quella di Giovanni.
Chè le opere che il Padre m'ha dato da fare
appunto le opere che faccio, testimonian di me:
che m'ha inviato il Padre.

37 E il Padre che m' ha inviato, egli ha testimoniato di me.
E voi non avete sentito mai la sua voce, nè avete ve-
[duto il suo aspetto.
38 nè avete la sua parola che rimanga in voi,
perchè a colui ch' Egli ha inviato, voi non credete!
39 Voi scrutate le scritture, poichè credete d'avere in esse
e son proprio esse che testimonian di me; [vita eterna,
40 e non volete venire da me per avere la vita!
41 Non accetto gloria dagli uomini,
42 ma vi conosco: non avete in voi l'amore di Dio.
43 Io sono venuto nel nome del Padre mio, e non mi ac-
[cogliete;
e se altri viene in proprio nome voi l'accoglierete.
44 Come potete credere voi, che ricevete gloria l'uno dall'altro,
e non cercate la gloria che viene solo da Dio?
45 Non crediate ch' io v'accusi presso il Padre.
Il vostro accusatore è Mosè, nel quale sperate.
46 Chè se credeste in Mosè credereste in me,
chè egli ha scritto di me.
47 E se non credete alle sue scritture come crederete alle
[mie parole?».

XI. — **Il pane di vita eterna.**

6
1 Dopo di ciò se ne andò Gesù oltre il mare di Galilea (di
2 e si accompagnava a lui molta folla [Tiberiade);
perchè vedevano i miracoli che faceva sui malati.
3 Salì Gesù sulla montagna
e là posò con i suoi discepoli.
4 (Era prossima la Pasqua, la festa dei Giudei).
5 Levando dunque gli occhi Gesù,
e vedendo che molta folla viene da lui,
dice a Filippo:
« Dove compreremo tanti pani perchè costoro abbian da
6 Ma diceva ciò per provarlo: [mangiare? ».
chè egli sapeva quel che doveva fare.
7 Gli rispose Filippo: « Pane per duecento denari non baste-
[rebbe per essi,
perchè ognuno ne ricevesse un boccone ».
8 Gli dice uno dei suoi discepoli, Andrea fratello di Simon
[Pietro:

9 « C'è qui un ragazzo con cinque pani d'orzo e due pesci.
Ma che è questo per tanta gente? ».
10 Dice Gesù: « Fate prender posto agli uomini ».
V'era molta erba in quel luogo.
Si posero a giacere gli uomini: in numero di cinquemila.
11 Prese dunque i pani Gesù,
e, dopo aver reso grazie, li diede ai convitati
e così pure dei pesci, quanto ne vollero.
12 E come furon sazi, egli dice ai suoi discepoli:
13 « Raccogliete i frammenti avanzati, perchè nulla vada
Dai cinque pani d'orzo [perduto ».
raccolsero dunque e riempirono dodici ceste di frammenti
avanzati a quelli che avevan mangiato.
14 E dunque gli uomini che avevan veduto il miracolo che
[aveva fatto dicevano:
« È lui veramente il profeta che deve venire nel mondo ».
15 Gesù dunque, sapendo che sarebbero venuti e l'avrebbero
[rapito per farlo re,
riparò nuovamente sul monte, egli solo.
16 E come venne sera discesero i suoi discepoli al mare,
17 e montati in barca traversarono il mare verso Cafarnaum.
Ed era già tenebra e non ancora veniva ad essi Gesù,
18 e il mare ingrossava pel soffiare d'un gran vento.
19 Dopo aver remato per venticinque o trenta stadi,
vedono Gesù che camminava sul mare, e già presso alla
e temerono. [barca,
20 Ma egli dice loro: « Son io, non temete ».
21 E volevano accoglierlo nella barca,
e tosto la barca si trovò alla riva dove tendevano.
22 Il giorno dopo la folla che stava di là dal mare aveva ri-
che là non v'era che una sola barca [conosciuto
e che non s'era accompagnato Gesù ai suoi discepoli nella
ma che i discepoli se n'erano andati soli. [barca,
23 Ma vennero altre barche da Tiberiade
vicino al luogo dove avevan mangiato i pani
dopo il rendimento di grazie del Signore.
24 Quando poi la folla ebbe veduto che Gesù non era là e
[neppure i suoi discepoli,
salirono anch'essi sulle barche a andarono a Cafarnaum a
25 E, trovatolo al di là dal mare, gli dissero: [cercare Gesù.
« Rabbi, quando sei venuto qui? ».

26 Rispose loro Gesù e disse: «Amen amen, vi dico:
mi cercate non perchè avete veduto prodigi,
ma perchè avete mangiato di quei pani e siete stati saziati.
27 Lavoratevi, non il cibo che si corrompe, ma il cibo che
e che vi darà il Figlio dell' Uomo!]rimane in vita eterna.
Chè Dio Padre lui ha suggellato!».
28 Gli dissero dunque:
«Che faremo per operare le opere di Dio?».
29 Rispose Gesù e disse loro: «Questa è l'opera di Dio:
che voi crediate in colui ch' Egli ha inviato».
30 Gli dissero allora: «Che segno fai tu,
sì che possiamo vederlo e credere a te? Che operi?
31 I padri nostri mangiarono la manna nel deserto
secondo che è scritto: diede loro da mangiare pane
[dal cielo».
32 Disse dunque loro Gesù: «Amen amen, vi dico:
non fu Mosè a darvi il pane dal cielo.
ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo: quello vero.
33 Chè il pane di Dio è quello che discende dal cielo
e dà la vita al mondo».
34 Dissero dunque a lui: «Signore dacci sempre questo pane».
35 Disse loro Gesù:
«Io sono il pane della vita.
Chi viene a me non soffrirà fame,
e chi crede in me non avrà sete giammai.
36 Ma io vi ho detto che voi mi avete veduto e non credete.
37 Tutto ciò che mi darà il padre verrà a me,
e chi viene a me non lo ributterò fuori,
38 perchè sono disceso dal cielo non per fare il voler mio
ma il volere di chi mi ha mandato.
39 E questo è il volere di chi mi ha mandato:
che tutto quello che mi ha dato io non lo perda lungi
ma lo faccia risorgere nell'ultimo giorno. [da lui,
40 Chè questa è la volontà del Padre mio:
che ognuno che vede il Figlio e crede in lui
abbia vita eterna,
ed io lo ridesterò nell'ultimo giorno».
41 Mormoravan dunque i Giudei di lui, perchè aveva detto:
«Io sono il pane disceso dal cielo»:
42 e dicevano: «Non è lui Gesù, il figlio di Giuseppe,
e non ne conosciamo il padre e la madre?

Come ora ci dice: ' Sono sceso dal cielo '? ».
43 Rispose Gesù e disse loro: « Non mormorate tra di voi.
44 Nessuno può venire a me, se non lo tragga il Padre,
[che m' ha inviato,
ed io lo ridesterò nell'ultimo giorno.
45 È scritto nei profeti: e saranno tutti ammaestrati
[da Dio.
Ciascuno che ascolta il Padre e apprende viene da me.
46 Non che alcuno abbia veduto il Padre, tranne colui che
Egli ha veduto il Padre! [vien da Dio.
47 Amen amen, vi dico:
chi crede ha vita eterna.
48 Io sono il pane della vita.
49 I padri vostri mangiarono nel deserto la manna e morirono.
50 Tale è il pane che discende dal cielo:
che chi ne mangia non muore.
51 Io sono il pane vivente disceso dal cielo:
e se alcuno mangia di questo pane
vivrà in eterno.
E il pane ch' io darò, è la carne mia,
per la vita del mondo ».
52 Contrastavan dunque tra di loro i Giudei dicendo:
« Come può costui darci da mangiar la sua carne? ».
53 Disse dunque loro Gesù: « Amen amen, vi dico:
se non mangiate la carne del Figlio dell' Uomo e non ne
non avete vita in voi. [bevete il sangue,
54 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha vita
ed io lo ridesterò nell'ultimo giorno. [eterna
55 Chè la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera be-
[vanda.
56 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue
rimane in me, ed io in lui.
57 Così come mi ha mandato il Padre vivente, ed io vivo del
così anche chi mangerà di me vivrà di me. [Padre,
58 Questo è il pane disceso dal cielo:
non come quello che mangiarono i padri, e morirono.
Chi mangia questo pane vivrà in eterno ».
59 Ciò disse ammaestrando nella sinagoga di Cafarnaum.
60 Molti dunque dei suoi discepoli ascoltandolo dissero:
« Duro è questo discorso: chi può sentirlo? ».
61 E conoscendo in se stesso Gesù

che i suoi discepoli mormoravano di ciò,
disse loro: « Questo vi scandalizza?
62 E se dunque vedeste il Figlio dell' Uomo ascendere dov'era [prima?
63 Lo spirito è ciò che vivifica,
nulla giova la carne.
Le parole che vi ho detto sono spirito e vita.
64 Ma vi sono alcuni di voi che non credono ».
(Chè sapeva fin da principio Gesù
chi eran quelli che non credevano e chi lo doveva tradire.)
65 E diceva: « Perciò io vi ho detto che nessuno può venire [a me
se non gli sia concesso dal Padre ».
66 Per questo molti suoi discepoli si fecero indietro e non [andarono più con lui.
67 Disse dunque Gesù ai dodici:
« Non ve ne volete andare anche voi? ».
68 Gli rispose Simon Pietro:
« Signore da chi andremo?
Tu hai parole di vita eterna,
69 e noi abbiamo fede e conoscenza
che tu sei il santo di Dio ».
70 Rispose loro Gesù: « Non vi ho eletto io, voi dodici?
E uno di voi è diavolo! ».
71 Diceva di Giuda figlio di Simone Iscariote;
chè costui doveva tradirlo, uno dei dodici!

XII. — **La luce che sfolgora nelle tenebre.**

7
1 E dopo di ciò Gesù soggiornava in Galilea;
chè non voleva soggiornare in Giudea,
perchè i Giudei cercavano d'ucciderlo.
2 Ed era prossima la festa dei Giudei, quella dei Tabernacoli.
3 E gli dissero i suoi fratelli:
« Muoviti via di qui, e vieni in Giudea
perchè anche i tuoi discepoli vedano le tue opere: quelle [che fai.
4 Perchè nessuno fa le cose di nascosto,
e vuol poi essere in evidenza.
Se tu fai queste cose, manifestati al mondo ».
5 Chè neppure i suoi fratelli credevano in lui.
Dice dunque ad essi Gesù:
6 « Il momento mio non è ancor venuto;

invece il momento vostro è sempre presente.
7 Non può il mondo odiarvi;
invece odia me, perchè io gli rendo questa testimonianza:
che le sue opere sono malvage.
8 Voi salite alla festa: io non salgo per questa festa,
perchè non è ancor giunto il mio momento».
9 Detto ciò, rimase in Galilea.
10 E come salirono i suoi fratelli alla festa, allora vi salì
ma non palesemente, ma quasi di nascosto. [anche lui,
11 I Giudei, dunque lo cercavano nella festa, e dicevano:
«Dov'è colui?».
12 E c'era molto sussurro sul suo conto fra le moltitudini.
Gli uni dicevano: «È buono».
Ma altri dicevano: «No, ma seduce la moltitudine».
13 Per altro nessuno parlava apertamente di lui pel timore dei
14 Proprio nel mezzo della festa [Giudei.
salì Gesù al tempio e insegnava.
15 Si stupivano dunque i Giudei dicendo:
«Come costui sa di lettere, senza avere istruzione?».
16 Rispose dunque loro Gesù e disse:
«La mia dottrina non è mia, ma di chi mi ha mandato.
17 Se qualcuno vuol fare il suo volere conoscerà della dot-
[trina;
se essa viene da Dio, o s'io parlo d'autorità mia.
18 Chi parla di sua autorità cerca la propria gloria,
ma chi cerca la gloria di chi l'inviò, costui è veritiero,
e non c'è iniquità in lui.
19 Mosè non vi dette forse la legge?
E nessuno di voi adempie la legge.
Perchè cercate d'uccidermi?».
20 Rispose la folla: «Sei indemoniato;
chi cerca d'ucciderti?».
21 Rispose Gesù e disse loro:
«Ho fatto una sola opera, e tutti stupite.
22 Perciò Mosè vi ha dato la circoncisione,
(non che essa derivi da Mosè, ma dai patriarchi);
e di sabbato circoncidete un uomo.
23 Un uomo riceve la circoncisione di sabbato,
perchè non sia annullata la legge di Mosè,
e vi sdegnate con me
perchè di sabbato ho fatto sano completamente un uomo?

24 Non giudicate secondo le apparenze, ma giudicate il giusto giudizio ».
25 Dicevan dunque alcuni dei Gerusalemiti:
« Non è lui che cercan d'uccidere?
26 Ed ecco, parla liberamente e non gli dicon nulla.
Forse che veramente han riconosciuto i capi che lui è il Cristo?
27 Ma costui lo conosciamo, di dove è,
e il Cristo, quando verrà, nessuno saprà da dove viene ».
28 Gridò dunque nel tempio, insegnando, Gesù e diceva:
« E mi conoscete e sapete di dove sono!
E io non son venuto da me, ma c'è veramente chi mi ha mandato,
che voi non conoscete!
29 Io lo conosco,
perchè vengo da lui ed egli mi ha mandato ».
30 Cercavan dunque di prenderlo,
e nessuno mise la mano su di lui
perchè non era ancor venuta l'ora sua.
31 Della folla, molti credettero in lui e dicevano:
« Il Cristo, venendo, forse che farà più segni di costui? ».
32 Sentirono i Farisei che il popolo sussurrava questo di lui;
e i capi dei Sacerdoti e i Farisei inviarono dei sergenti per prenderlo.
33 Disse dunque Gesù:
« Sto ancor poco tempo con voi, e ritorno a chi mi ha inviato.
34 Mi cercherete e non mi troverete
e dove io sono non potrete venire ».
35 Dissero dunque i Giudei fra di loro:
« Dove se ne andrà costui, perchè noi non si possa trovarlo?
Se ne andrà forse nella diaspora dei Greci
e insegnerà ai Greci?
36 Che discorso è questo, che dice:
' Mi cercherete e non mi troverete
e dove sono voi non potrete venire? ' ».
37 Nell'ultimo giorno, quello solenne, della festa
stava Gesù, e gridava dicendo:
« Se qualcuno ha sete venga a me e beva,
38 chi crede in me;
così come dice la scrittura:
fiumi d'acqua viva usciranno dal suo fianco ».
39 E diceva questo dello spirito,
che avrebbero ricevuto i credenti in lui,
(chè ancora non v'era spirito santo,

perchè ancora Gesù non era stato glorificato).
40 Dalla folla, sentendo queste parole, dicevano:
« È lui veramente il profeta ».
41 Altri dicevano: « È lui il Cristo ».
Altri invece dicevano:
« Forse che il Cristo viene dalla Galilea?
42 Non dice la scrittura che dal seme di Davide
e da Bethleem, il villaggio di Davide,
deve venire il Cristo? ».
43 Vi fu dunque dissenso nella folla a suo riguardo.
44 Ed alcuni di loro volean prenderlo,
ma nessuno pose le mani su di lui.
45 Vennero dunque i sergenti dai capi sacerdoti e dai Farisei,
e questi dissero loro:
« Perchè non ce lo conducete? ».
46 Risposero i sergenti:
« Mai uomo parlò così come quest'uomo ».
47 Risposero dunque ad essi i Farisei:
« O che anche voi siete stati sedotti?
48 Forse che qualcuno dei capi ha creduto in lui, o dei Farisei?
49 Ma questa folla che non conosce la legge
son dei maledetti ».
50 Dice loro Nicodemo, che prima era andato da lui,
uno di loro:
51 « Forse che la legge nostra condanna un uomo
senza ascoltarlo e conoscer prima quello che fa? ».
52 Risposero e gli dissero: « Forse sei anche tu della Galilea?
Indaga e vedi, che dalla Galilea non sorge profeta ».

[L'ADULTERA]

7, 53 *[Ed ognuno se ne andò a casa sua;*
8, 1 *e Gesù se ne andò al monte degli Ulivi.*
2 *Di mattina poi ritornò al tempio:*
e tutto il popolo veniva da lui,
ed egli, sedutosi, li ammaestrava.
3 *E conducono i dottori e i Farisei*
una donna sorpresa in adulterio,
e, postala nel mezzo,

8, 12 Di nuovo parlò ad essi Gesù dicendo:
« Io sono la luce del mondo:
chi mi segue non camminerà nella tenebra,
ma avrà la luce della vita ».
13 Gli dissero dunque i Farisei:
« Tu testimonii di te stesso;
la tua testimonianza non è vera ».
14 Rispose Gesù e disse loro:
« Se anche testimonio di me stesso,
la testimonianza mia è vera,
perchè so di dove son venuto e dove vado.
Voi non sapete di dove vengo e dove vado.
15 Voi giudicate secondo carne;
io non giudico nessuno.
16 E se anche giudico, il mio giudizio è vero.
perchè non son solo: ma io e il Padre che m'inviò.
17 Anche nella legge vostra è scritto
che è degna di fede la testimonianza di due persone.

---

4 *dicono a lui:*
« Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adul-
[terio.
5 *Nella legge Mosè ci prescrive di lapidarle, costoro;*
tu dunque che dici? ».
6 *E gli dicevan questo per tentarlo,*
per aver motivo d'accusa.
Gesù, chino, scriveva in terra col dito.
7 *E come insistevano a interrogarlo*
si drizzò e disse loro:
« Chi di voi è senza peccato,
per primo le scagli la pietra ».
8 *E chinatosi di nuovo, scriveva in terra.*
9 *E quelli, sentito ciò, se ne andarono ad uno ad uno,*
a cominciar dai più anziani,
e rimase solo, e la donna stava nel mezzo.
10 *Levati gli occhi Gesù le disse:*
« Donna, dove sono? Nessuno t'ha condannata? ».
11 *Ella disse: « Nessuno, Signore ».*
Egli disse: « Neppur io ti condanno:
va; da ora in poi non peccar più ».]

18 Son io che testimonio di me stesso,
e testimonia di me il padre che mi ha mandato ».
19 Gli dicevano dunque: « Dov'è tuo padre? ».
Rispose Gesù:
« Non conoscete me, nè conoscete il Padre mio.
Se conosceste me anche il Padre conoscereste! ».
20 Fece questo discorso nel tesoro, insegnando nel tempio.
E nessuno lo prese, perchè non era ancor venuta l'ora sua.
21 E ancora disse loro:
« Io me ne vado e mi cercherete,
e voi morirete nel vostro peccato!
Dove vado io voi von potete venire ».
22 Dissero dunque i Giudei:
« Forse che si ucciderà, poichè dice:
' Dove io vado, voi non potete venire? ' ».
23 E disse loro:
« Voi siete dal basso, io sono dall'alto.
24 Di questo mondo voi siete, e io non sono di questo
[mondo!
Vi ho detto dunque che morrete nei vostri peccati.
Chè, se non credete che io sono, morirete nei vostri pec-
25 Gli dicevano dunque: « Tu chi sei? ». [cati ».
Disse loro Gesù:
« In primo luogo: perchè sto ancora a parlarvi?
26 Molto ho da dire e giudicare di voi.
Ma chi mi ha mandato è veritiero,
ed io ciò che ho sentito da lui, questo dico nel mondo ».
27 Non capirono che parlava loro del Padre.
28 Disse dunque Gesù:
« Quando esalterete il Figlio dell'Uomo
allora conoscerete che Io lo sono,
e che da me io non faccio nulla,
ma che, come mi ha insegnato il Padre,
così parlo.
29 E chi mi ha mandato è con me.
Non mi ha lasciato solo
perchè io faccio sempre ciò che gli è gradito ».
30 Mentre diceva questo molti credettero in lui.
31 Diceva dunque Gesù a coloro che avevano creduto in lui:
« Se voi restate nella parola mia siete veramente miei
[discepoli

32 e conoscerete la verità e la verità vi libererà».
33 Gli risposero: «Seme d'Abramo noi siamo!
e non siamo stati mai asserviti a nessuno.
Come tu dici: 'Diventerete liberi?'».
34 Rispose loro Gesù: «Amen amen, vi dico:
ognuno che commette peccato è servo del peccato,
35 e il servo non rimane in perpetuo nella casa.
Il Figlio vi rimane in perpetuo.
36 Se dunque il Figlio vi libererà liberi realmente sarete!
37 So che siete seme d'Abramo, ma cercate d'uccidermi,
perchè la parola mia non cape in voi.
38 Ciò che ho veduto presso il Padre io dico!
E voi pure fate ciò che avete sentito dal padre».
39 Risposero e gli dissero: «Il padre nostro è Abramo!».
Dice loro Gesù: «Se foste figli d'Abramo
le opere d'Abramo fareste!
40 Invece cercate d'uccidere me,
l'uomo che vi ha detto la verità che ha sentito da Dio!
Ciò non fece Abramo.
41 Voi fate le opere del padre vostro».
Gli dissero: «Noi non siamo nati da prostituzione:
per unico padre abbiamo Iddio!».
42 Disse loro Gesù:
«Se Iddio fosse vostro padre amereste anche me,
chè io da Dio mi son partito e provengo.
Nè infatti son venuto da me stesso, ma egli mi ha man-
43 Perchè non (ri)conoscete la mia voce? [dato.
Perchè non potete ascoltare la mia parola.
44 Voi avete per padre il diavolo
e volete compiere le concupiscenze del padre vostro.
Egli era omicida fin da principio e non è rimasto nella
perchè non è verità in lui. [verità,
Quand'egli profferisce la menzogna parla dal proprio,
perchè è mendace, ed anche il padre di essa.
45 Ed io, perchè vi dico la verità, voi non mi credete.
46 Chi di voi mi accusa di peccato?
Se dico la verità, perchè non mi credete?
47 Chi deriva da Dio ascolta le parole di Dio.
Perciò voi non ascoltate: perchè non derivate da Dio».
48 Risposero i Giudei e gli dissero:
«Non abbiam ragione di dire

che tu sei Samaritano e hai un demonio?».
49 Rispose Gesù: «Io non ho il demonio,
ma onoro il padre mio e voi oltraggiate me!
50 Ma io non cerco la gloria mia.
Vi è chi la cerca e giudica.
51 Amen amen, vi dico: chi conserva la mia parola
non vedrà la morte in eterno».
52 Gli dissero i Giudei:
«Ora abbiam conosciuto che hai il demonio.
Abramo morì e i profeti, e tu dici:
'Chi custodisce la mia parola,
non gusterà la morte in eterno'.
53 O che sei da più del padre nostro Abramo che morì?
Anche i profeti morirono. Chi ti credi tu?».
54 Rispose Gesù:
«Se io glorificherò me stesso la gloria mia è nulla.
È il Padre mio che mi glorifica,
e di Lui voi dite: 'È Dio nostro',
55 e non lo conoscete, mentr'io lo conosco.
E se vi dicessi: 'Non lo conosco',
sarei simile a voi, un mentitore.
~~Ma lo conosco e serbo la sua parola.~~
56 Abramo padre vostro giubilò, per vedere il giorno mio,
e lo vide, e ne godè».
57 Gli dissero dunque i Giudei:
«Non hai ancora cinquant'anni e hai veduto Abramo?».
58 Disse loro Gesù: «Amen amen, vi dico:
da prima che fosse Abramo
io sono».
59 Raccolsero dunque pietre per scagliarle su di lui,
ma Gesù s'occultò, e uscì dal tempio.

XIII. — L'illuminazione.

9
1 E passando vede un uomo cieco dalla nascita.
2 E lo interrogarono i suoi discepoli dicendo:
«Rabbi, chi ha peccato: lui o i suoi genitori
perchè nascesse cieco?».
3 Rispose Gesù: «Nè lui ha peccato nè i suoi genitori,
ma perchè sian manifeste le opere di Dio in lui.

4 Bisogna che noi compiamo le opere di chi mi ha mandato
finchè è giorno.
Viene la notte, che nessuno può operare.
5 Finchè sono nel mondo sono la luce del mondo ».
6 Detto questo sputò in terra e fece del fango con lo sputo
e gli distese il fango sugli occhi
7 e gli disse: « Va a lavarti nella piscina di Siloám »,
(che si traduce: messo).
Andò dunque e si lavò, e ritornò che vedeva.
8 Allora i vicini e quelli che prima lo vedevano
(chè era mendicante) dicevano:
« Non è costui quello che stava a mendicare? ».
9 Alcuni dicevano: « È lui ».
Altri dicevano: « No, ma gli somiglia ».
Egli diceva: « Son io ».
10 Gli dicevano allora:
« Come mai si sono aperti i tuoi occhi? ».
11 Rispose lui: « L'uomo chiamato Gesù ha fatto del fango
e m'ha cosparso gli occhi e m'ha detto:
' Va nel Siloám e lavati '.
E sono andato e mi son lavato e vedo ».
12 E gli dissero: « Dov'è lui? ».
Dice: « Non so ».
13 Lo conducono dai Farisei, lui che prima era cieco.
14 (Era sabbato il giorno in cui Gesù fece il fango, e gli
[aperse gli occhi).
15 Allora lo tornarono a interrogare anche i Farisei, come
Ed egli disse loro: [avesse riacquistato la vista.
« Mi pose sugli occhi del fango, e mi lavai e vedo ».
16 Dicevano dunque alcuni dei Farisei:
« Quest'uomo non viene da Dio
perchè non rispetta il sabbato ».
Altri dicevano: « Come può un uomo peccatore far tali
E v'era dissenso fra di loro. [segni? ».
17 Dicon dunque di nuovo al cieco:
« Che dici tu di lui poichè t'ha aperto gli occhi? ».
Egli disse: « È un profeta ».
18 Non credettero dunque i Giudei sul conto suo
ch'egli era cieco e aveva veduto,
finchè non chiamarono i genitori di quello che aveva avuto
19 e li interrogarono dicendo: [la vista

« È questo il vostro figlio che voi dite che v'è nato cieco?
Come dunque adesso vede? »
20 Allora risposero i suoi genitori e dissero:
« Sappiamo che è nostro figlio e che è nato cieco,
21 ma come mai egli veda non sappiamo,
o chi gli abbia aperto gli occhi noi non lo sappiamo.
Interrogatelo: ha l'età.
Egli renderà conto di se stesso ».
22 Ciò dissero i suoi genitori perchè temevano i Giudei.
Chè già s'erano accordati i Giudei
che, se qualcuno lo avesse confessato Cristo,
fosse espulso dalla sinagoga.
23 Perciò i suoi genitori dissero: « Egli ha l'età, interrogatelo ».
24 Chiamaron dunque per la seconda volta
l'uomo ch'era cieco e gli dissero:
« Rendi gloria a Dio:
noi sappiamo che quest'uomo è peccatore ».
25 Rispose allora quello:
« Se è peccatore non so,
una sola cosa so: ch'ero cieco ed ora vedo ».
26 Gli dissero dunque: « Che ti ha fatto? Come t'ha aperto
[gli occhi? ».
27 Rispose loro: « Ve l'ho detto e non avete voluto sentire;
perchè volete sentirlo ancora?
Forse che anche voi volete diventare suoi discepoli? ».
28 E l'ingiuriarono e gli dissero:
« Tu sei suo discepolo; ma noi siamo discepoli di Mosè;
29 noi sappiamo che Dio ha parlato a Mosè,
invece non sappiamo d'onde sia costui! ».
30 Rispose l'uomo e disse loro:
« In questo proprio è la cosa sorprendente,
che voi non sapete di dove è
ed egli ha aperto i miei occhi!
31 Sappiamo che Iddio non ascolta i peccatori,
ma se qualcuno è pio e fa il suo volere questo l'ascolta.
32 Da che è mondo nessuno ha sentito mai
che uno abbia aperto gli occhi d'un cieco nato.
33 Se costui non venisse da Dio non potrebbe far nulla ».
34 Risposero e gli dissero:
« Tu sei nato tutto nei peccati e vuoi ammaestrar noi? ».
E lo cacciarono fuori.

35 Sentì Gesù che lo avevano espulso
e trovatolo gli dice: « Tu credi nel Figlio dell' Uomo? ».
36 Rispose quello e disse: « Chi è signore,
perchè io creda in lui? ».
37 Gli disse Gesù: « Lo hai veduto,
ed è lui che parla con te ».
38 L'altro disse: « Credo Signore ».
E prono lo adorò.
39 E disse Gesù:
« Per giudizio son venuto in questo mondo
Perchè veggano quelli che non vedono e quei che ve-
[dono divengano ciechi ».
40 Sentirono ciò quelli di tra i Farisei, ch'eran con lui,
e gli dissero:
« Forse che anche noi siam ciechi? ».
Disse loro Gesù:
41 « Se foste ciechi sareste senza peccato.
Ora invece dite: ' Noi vediamo '.
Il vostro peccato rimane! ».

XIV. — Il buon pastore.

10
1 « Amen amen, vi dico:
chi non entra per la porta nell'ovile delle pecore
ma vi s'introduce d'altra parte,
quello è ladro e predone.
2 Ma chi entra dalla porta è pastore delle pecore.
3 A lui il portinaio apre e le pecore ascoltan la sua voce,
e chiama per nome le sue pecore e le conduce fuori.
4 Quando ha portato fuori tutte le sue procede davanti ad
[esse,
e le pecore lo seguono, perchè conoscono la sua voce.
5 Non seguirebbero un altro, ma fuggirebbero da lui
perchè non conoscono la voce d'altri ».
6 Tale enigma disse loro Gesù:
ma essi non conobbero che fosse quel che diceva loro.
7 Ripetè dunque Gesù:
« Amen amen, vi dico: io sono la porta delle pecore.
8 Quanti vennero prima di me son ladri e predoni;
ma non li ascoltarono le pecore.

9 Io sono la porta.
Per me — se uno entra — sarà salvo,
ed entrerà ed uscirà e troverà pascolo.
10 Il ladro non viene se non per rubare uccidere sterminare.
Io sono venuto perchè abbiano vita e abbiano abbon-
11 Io sono il buon pastore. [danza.
Il buon pastore dà la vita sua per le pecore.
12 Il mercenario, che non è pastore e a cui non appar-
[tengon le pecore
vede venire il lupo e abbandona le pecore e fugge
13 (e il lupo le rapisce e le disperde) perchè è mercenario,
e non gl'importa delle pecore.
14 Io sono il buon pastore,
e conosco le mie pecore, e le mie mi conoscono,
15 così come mi conosce il Padre e io conosco il Padre:
e dò l'anima mia per le pecore.
16 Ma ho altre pecore che non sono di quest'ovile,
e anche quelle io debbo condurre,
e sentiranno la mia voce,
e vi sarà un unico gregge e un unico pastore.
17 Perciò mi ama il Padre:
~~perchè depongo l'anima mia per poi riprenderla.~~
18 Nessuno me la può togliere, ma io la depongo da me.
Ho potere di deporla, e ho potere di riprenderla.
Tale precetto ho ricevuto dal Padre mio ».
19 Di nuovo scoppiò dissenso fra i Giudei per questi discorsi.
20 E dicevan molti di loro: « È indemoniato e delira.
Che state ad ascoltarlo? ».
21 Altri dicevano: « Queste parole non sono d'indemoniato.
Forse che i demoni posson dischiudere gli occhi dei
[ciechi? ».

XV. — La festa del tempio riconsacrato.

22 Ora vi fu la festa del tempio riconsacrato in Gerusalemme.
23 Era inverno e passeggiava Gesù nel tempio
nel portico di Salomone.
24 Lo circondarono allora i Giudei e gli dicevano:
« Fino a quando terrai sospesa l'anima nostra?
Se tu sei il Cristo diccelo apertamente ».
25 Rispose loro Gesù:

« Ve l'ho detto e non credete.
Le opere ch'io faccio nel nome del Padre
esse testimonian di me!
26 Ma voi non credete perchè non siete delle pecore mie.
27 Le pecore mie ascoltan la mia voce,
e io le conosco e mi seguono
28 ed io dò loro la vita eterna,
e non periranno in eterno
e nessuno le strapperà di mano mia.
29 Ciò che il Padre m'ha dato è di tutto più grande
e nessuno può strapparlo dalla mano del Padre.
30 Io e il Padre siamo unità! ».
31 Sollevaron di nuovo le pietre i Giudei per lapidarlo.
32 Rispose loro Gesù:
« Molte opere buone io v'ho mostrato da parte del Padre.
Per quale di esse mi lapidate? ».
33 Gli risposero i Giudei:
« Non per un'opera buona ti lapidiamo, ma per bestem-
e perchè tu che sei uomo ti fai Dio! ». [mia
34 Rispose loro Gesù:
« Non è scritto nella vostra legge:
Io dissi: ' voi siete dèi? '.
35 Se chiama dèi quelli a cui fu rivolta la parola di Dio
(e non può venir meno la scrittura)
36 a colui che il Padre ha santificato e inviato nel mondo
voi dite: ' Bestemmii ',
perchè ho detto: ' Son figlio di Dio? '.
37 Se non faccio le opere del Padre mio, non credetemi.
38 Ma se le faccio, anche se non credete a me
credete alle opere, sì che sappiate e conosciate
che il Padre è in me e io son nel Padre ».
39 Cercaron dunque ancora di prenderlo
e sfuggì dalle loro mani.
40 E andò di nuovo di là del Giordano
nel luogo dove Giovanni battezzava la prima volta,
e rimase là.
41 E molti andaron da lui e dicevano:
« Giovanni non ha fatto alcun segno,
ma tutto quanto Giovanni disse di lui
era vero ».
42 E là credettero
molti in lui.

XVI. — La risurrezione e la vita.

11
1 V'era un ammalato: Lazaro di Bethania
del villaggio di Maria e di Marta sua sorella.
2 Ed era Maria quella che unse il Signore di mirra
e deterse i suoi piedi coi propri capelli.
E suo fratello Lazaro era malato.
3 Mandaron dunque le sorelle a dirgli:
« Signore, vedi, quello che tu ami è malato ».
4 E Gesù, saputo questo disse:
« Questa malattia non è per morte, ma per la gloria di [Dio,
perchè ne sia glorificato il Figlio di Dio ».
5 E amava Gesù Marta e sua sorella e Lazaro.
6 Quando dunque seppe ch'egli era ammalato,
allora rimase due giorni là dov'era.
7 Dopo di ciò dice ai suoi discepoli:
« Ritorniamo in Giudea ».
8 Gli dicono i discepoli:
« Rabbi or ora cercavano di lapidarti i Giudei!
e torni ancora là? ».
9 Rispose Gesù: « Non son dodici le ore del giorno?
Se uno cammina di giorno non inciampa,
perchè vede la luce di questo mondo,
10 ma se uno cammina di notte inciampa, perchè non c'è [luce in lui ».
11 Così dice, e dopo di questo dice loro:
« Lazaro, l'amico nostro, s'è addormentato: ma vado a [svegliarlo ».
12 Gli dissero dunque i suoi discepoli:
« Signore, se dorme si salverà ».
13 Ma Gesù aveva parlato della morte di lui;
quelli invece intendevano del riposo del sonno.
14 Allora dunque dice loro Gesù apertamente:
« Lazaro è morto.
15 e godo per voi (perchè crediate)
di non essere stato là.
Ma andiamo da lui ».
16 Disse dunque Tomaso detto Didimo ai condiscepoli:
« Andiamo anche noi a morire con lui ».
17 Gesù, arrivando, trovò che lui era da quattro giorni nella [tomba.
18 Ed era Bethania presso Gerusalemme, a quindici stadi.

19 E molti dei Giudei erano andati da Marta e Maria
per consolarle del fratello.
20 Dunque Marta, come sentì che Gesù veniva, gli corse
Maria invece se ne stette a casa. [incontro.
21 Disse dunque Marta a Gesù:
« Signore, se eri qua forse non sarebbe morto mio fratello.
22 E ancora adesso so, che quanto tu chieda a Dio,
Dio te lo concederebbe ».
23 Le dice Gesù: « Tuo fratello risorgerà ».
24 Gli dice Marta:
« So che risorgerà nell'ultimo giorno ».
25 Le dice Gesù:
« Io sono la risurrezione e la vita.
Chi crede in me, anche se muore vivrà,
26 e ognun che vive e crede in me
non morirà in eterno.
Credi questo? ».
27 Gli dice: « Sì, o Signore,
io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio
che viene nel mondo ».
28 Detto ciò se ne andò e chiamò Maria sua sorella,
~~dicendole in segreto:~~
« È venuto il maestro e ti chiama ».
29 Quella, come sentì, si levò subito e corse da lui.
30 (E non era ancora arrivato Gesù al villaggio,
ma era ancora là dove Marta s'era incontrata con lui).
31 Allora i Giudei, ch'eran con lei in casa e la confortavano,
vedendo che Maria s'era subito levata ed era uscita,
l'accompagnarono supponendo che andasse alla tomba
per piangere là.
32 Maria dunque, quando arrivò dov'era Gesù,
al vederlo, subito si gettò ai suoi piedi dicendogli:
« Signore, se eri qua, non sarebbe morto mio fratello! ».
33 Gesù dunque quando vide lei che gridava,
e gridavano insieme tutti i Giudei ch'eran venuti con lei,
fremette nello spirito, e turbò se stesso, e disse:
34 « Dove l'avete posto? ».
Gli dicono: « Signorè vieni e vedi ».
35 Pianse Gesù.
36 Dicevan dunque i Giudei: « Vedi come l'amava! ».
37 Ma alcuni di essi dicevano:

« Non poteva lui che ha aperto gli occhi del cieco
far sì che anche costui non morisse? ».
38 Gesù nuovamente fremendo in se stesso arriva alla tomba.
Era una grotta e v'era apposta una pietra.
39 Dice Gesù: « Togliete la pietra ».
Gli dice la sorella del morto, Marta:
« Signore puzza già, chè è di quattro giorni! ».
40 Le dice Gesù:
« Non ti ho detto che se credi vedrai la gloria di Dio? ».
41 Levaron dunque la pietra.
E Gesù levò gli occhi in alto e disse:
« Padre, ti rendo grazie, perchè mi hai ascoltato.
42 Io sapevo che sempre mi ascolti,
ma per la folla qui presente ho detto,
perchè credano che tu mi hai mandato ».
43 E detto questo a gran voce gridò:
« Lazaro, vieni fuori ».
44 Uscì il morto mani e piedi legato dalle bende
e il volto suo era ricoperto dal sudario.
Dice loro Gesù: « Scioglietelo, e lasciatelo andare ».

XVII. — La profezia del sommo sacerdote.

45 Ora molti dei Giudei che erano andati da Maria
e che avevan veduto ciò che aveva fatto
credettero in lui.
46 Alcuni altri invece andarono dai Farisei
e dissero loro quel che aveva fatto Gesù.
47 Allora i grandi sacerdoti e i Farisei tenner sinedrio e di-
[cevano:
« Che facciamo noi visto che quest'uomo fa molti segni?
48 Se lo lasciamo così, tutti crederanno in lui,
e verranno i Romani e toglieran via il luogo santo e il
[popolo nostro ».
49 E un d'essi, Caiáfas (ch'era il sommo sacerdote di quel-
disse loro: « Voi non capite nulla, [l'anno)
50 nè considerate che vi giova che un uomo muoia per la
e che non perisca tutto il popolo ». [nazione
51 E non disse questo da sè,
ma, pontefice di quell'anno,

profetò che Gesù doveva morire pel popolo,
52 e non pel solo popolo,
ma anche per raccogliere i dispersi figli di Dio in unità.
53 Da quel giorno dunque deliberaron d'ucciderlo.
54 Gesù dunque non appariva in pubblico fra i Giudei;
ma se ne andò di là nel paese presso il deserto,
nella città detta Efraim,
e soggiornava là coi suoi discepoli.
55 Era prossima la Pasqua, dei Giudei,
e molti salirono a Gerusalemme dalla campagna
prima della Pasqua per purificarsi.
56 Cercavan dunque Gesù e dicevan fra loro stando nel [tempio:
« Che vi pare? Che non venga alla festa? ».
57 Avevan dato ordine i Sacerdoti e i Farisei
che se qualcuno sapeva dove fosse,
lo indicasse perchè potessero arrestarlo.

XVIII. — **L'unzione.**

12
1 Allora Gesù, sei giorni prima della Pasqua, venne a Bethania,
dov'era Lazaro, che Gesù aveva ridestato dai morti.
2 Gli prepararono dunque un banchetto colà,
e Marta ministrava
e Lazaro era uno di quelli che giacevan a mensa con lui.
3 Maria allora, presa una libbra di vero unguento di nardo [di gran prezzo,
unse i piedi di Gesù, e deterse coi propri capelli i piedi [di lui.
E la casa fu piena del profumo dell'unguento.
4 E dice uno dei suoi discepoli, Giuda l'Iscariote
che doveva tradirlo:
5 « Perchè quest'unguento non fu venduto per trecento denari
e non fu dato ai poveri? ».
6 E disse questo non perchè dei poveri gl'importasse,
ma perchè era ladro,
e tenendo la cassa portava via quel che vi si metteva.
7 Disse dunque Gesù:
« Lasciala, che lo conservi pel giorno della mia sepoltura.
8 I poveri sempre li avete con voi,
ma me non per sempre mi avete! ».
9 Conobbe dunque la gran moltitudine dei Giudei

ch'egli era là;
e vennero non solo per Gesù,
ma anche per vedere Lazaro,
ch'egli aveva ridestato dai morti.
10 E deliberarono i grandi sacerdoti d'uccidere anche Lazaro
11 perchè per lui molti dei Giudei se ne andavano
e credevano in Gesù.

XIX. — L'ingresso del Re.

12 Il giorno appresso, una gran folla venuta per la festa,
sentendo che Gesù veniva a Gerusalemme,
13 presero i rami delle palme e gli andarono incontro
e gridavano:
« Osanna, benedetto chi viene nel nome del Signore,
e il re d'Israele ».
14 E Gesù trovato un asinello, vi montò sopra,
così com'è scritto:
15 Non temere, figlia di Sion;
ecco viene il re tuo
montato su polledro d'asino.
16 E questo i discepoli non l'intesero dapprima,
ma quando fu glorificato Gesù, allora si ricordarono
che ciò era scritto per lui
e che ciò gli avevano fatto.
17 Testimoniava dunque la folla ch'era con lui,
quando aveva chiamato Lazaro dal sepolcro
e lo aveva ridestato dai morti.
18 Perciò gli venne incontro la folla:
perchè aveva sentito ch'egli aveva fatto quel segno.
19 I Farisei allora dissero fra di loro:
« Vedete che non avete guadagnato niente?
Ecco, il mondo gli è andato appresso! ».

XX. — I Gentili.

20 E v'erano alcuni Greci fra quelli che salivano
per adorare nella festa.
21 Costoro dunque s'avvicinarono a Filippo, quel di Bethsaidà
[di Galilea

e lo interrogarono dicendo:
« Signore, vogliamo vedere Gesù ».
22 Va Filippo e lo dice ad Andrea.
A sua volta va Andrea, insieme con Filippo, e lo dicono a [Gesù.
23 Gesù rispose loro dicendo:
« È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell' Uomo.
24 Amen amen, vi dico:
se il chicco di grano cadendo a terra non muore,
esso rimane solo.
Ma se muore produce molto frutto.
25 Chi ama l'anima sua la perde,
e chi odia l'anima sua in questo mondo
la conserverà per la vita eterna.
26 Se qualcuno mi vuol servire mi segua:
e dove sono io là sarà il mio servo.
E chi mi serve il Padre l'onorerà.
27 E ora l'anima mia è turbata e che dico?
'Padre salvami da quest'ora?'
Ma per ciò son venuto a quest'ora!
28 Padre glorifica il nome tuo! ».
Venne dunque voce dal cielo:
« L'ho glorificato, e tornerò a glorificarlo ».
29 E la folla circostante, che aveva sentito, diceva ch'era stato [un tuono.
Altri dicevano: « Un angelo gli ha parlato ».
30 Rispose Gesù e disse:
« Non per me questa voce è risuonata ma per voi.
31 Ora è il giudizio di questo mondo;
ora sarà cacciato via il signore di questo mondo.
32 Ed io, se sarò esaltato dalla terra,
tutti trarrò a me ».
33 Diceva questo per significare
di che morte doveva morire.
34 Allora gli risponde la folla:
« Noi sappiamo dalla legge che il Cristo rimane in eterno
e come dici tu che il Figlio dell' Uomo dev'essere esal- [tato?
Chi è questo Figlio dell' Uomo? ».
35 Disse dunque loro Gesù:
« Ancora per poco tempo la luce è tra voi.
Procedete finchè avete luce,
perchè non vi sorprendan le tenebre.

E chi procede nelle tenebre non sa dove va.
36 Finchè avete la luce,
credete nella luce.
per diventare figli della luce ».
Questo disse Gesú,
e partitosi si nascose ad essi.

XXI. — La conclusione del messaggio pubblico.

37 Pur avendo egli fatto tanti segni dinanzi a loro,
non credettero in lui,
38 perchè s'avverasse la parola che pronunziò
il profeta Isaia:
Signore, chi credette al nostro messaggio?
E il braccio del Signore a chi si rivelò?
39 Per questo non potevano credere,
perchè Isaia disse inoltre:
40 Accecò i loro occhi
e ottuse il loro cuore
perchè non veggano con gli occhi;
nè intendano col cuore
nè si convertano ed io li guarisca.
41 Ciò disse Isaia, perchè conobbe la gloria sua
e parlò di lui.
42 Tuttavia anche di tra i capi,
molti credettero in lui,
ma non lo confessavano per i Farisei,
per non essere espulsi dalle sinagoghe.
43 Chè, amavan la gloria degli uomini più della gloria di [Dio.
44 Invece Gesù gridò e disse:
« Chi crede in me,
non crede in me, ma in chi mi ha mandato,
45 e chi mi vede, vede chi mi ha mandato.
46 Io son venuto luce al mondo,
perchè ognun che crede in me non resti nelle tenebre.
47 E se uno ascolta le mie parole e non le custodisce,
io non lo giudico,
chè non son venuto a giudicare il mondo,
ma a salvare il mondo.
48 Chi mi rigetta e non accoglie le parole mie

ha chi lo giudica.
La parola che io ho parlato, quella lo giudicherà nel-
49 Poichè io non ho parlato da me, [l'ultimo giorno.
ma il Padre che mi ha mandato mi ha prescritto
ciò che devo dire e ciò che devo parlare.
50 E so che il precetto suo è vita eterna.
Dunque, ciò che io dico,
come me lo ha detto il Padre,
così lo dico».

XXII. — **La lavanda dei piedi.**

13
1 Prima della festa di Pasqua
Gesù, sapendo ch'era venuta l'ora
di passar da questo mondo al Padre,
egli che aveva amato i suoi ch'eran nel mondo,
li amò completamente sino alla fine.
2 E facendosi una cena,
ed il diavolo avendo già insinuato nel cuore
di Giuda di Simone l'Iscariote, di tradirlo,
3 sapendo egli che il Padre gli aveva posto ogni cosa in mano
e ch'era venuto da Dio e ritornava a Dio,
4 si leva dalla mensa e depone gli abiti;
e preso un lenzuolo se ne cinge.
5 Versò quindi dell'acqua nel catino,
e cominciò a lavare i piedi dei discepoli
e ad asciugarli col lenzuolo di cui era cinto.
6 Vien dunque da Simon Pietro. Gli dice costui:
«Signore, tu mi lavi i piedi?».
7 Rispose Gesù e gli disse:
«Ciò che io faccio tu ancora non lo sai,
ma lo saprai dopo».
8 Gli dice Pietro:
«Non mi laverai i piedi in eterno!».
9 Gli rispose Gesù:
«Se non ti laverò, non avrai parte con me».
Gli dice Simon Pietro:
«Signore, non solo i piedi, ma anche le mani e la
10 Gli dice Gesù: [testa».
«Chi è lavato non ha bisogno di lavarsi se non i piedi,

ma è tutto puro.
E voi siete puri: ma non tutti!».
11 Chè sapeva chi lo tradiva.
Perciò disse: «Non tutti siete puri».
12 Allora, quando lavò loro i piedi e riprese i suoi vestiti,
e tornò a sedere, disse loro:
«Conoscete che cosa vi ho fatto?
13 Voi mi chiamate maestro e signore,
e dite bene: chè io lo sono.
14 Se dunque ho lavato i vostri piedi, io signore e maestro,
anche voi dovete lavarvi reciprocamente i piedi.
15 Chè io vi ho dato l'esempio,
perchè, come io ho fatto a voi,
così facciate voi pure.
16 Amen amen, vi dico:
non è lo schiavo da più del padrone,
nè il messo da più di chi l'ha inviato.
17 Se sapete questo, siete beati,
se lo praticate.
18 Non dico di tutti voi.
Io conosco quelli che ho eletto:
ma che si compia la scrittura:
chi mangia il mio pane ha levato il calcagno
[contro di me.
19 Ve lo dico fin da ora, prima che accada,
perchè crediate, quando avverrà,
che io sono.
20 Amen amen, vi dico:
chi accoglie chi io invierò accoglie me;
chi accoglie me, accoglie chi mi ha inviato».

XXIII. — Il traditore.

21 Ciò detto, Gesù si turbò nello spirito
e testimoniò e disse:
«Amen amen, vi dico:
uno di voi mi tradirà».
22 Si guardarono fra loro i discepoli
incerti di chi parlasse.
23 Giaceva sul seno di Gesù dei discepoli uno che Gesù
[amava.

24 Allora Simon Pietro gli fa cenno e gli dice:
«Dimmi chi è quello di cui parla».
25 E reclinatosi quello così sul petto di Gesù gli dice:
«Signore chi è?».
26 Risponde dunque Gesù:
«Quello a cui darò intinto un pezzo di pane».
Intinto dunque il boccone di pane
lo prende e lo dà a Giuda di Simone Iscariote.
27 E dopo il boccone, allora Satana entrò in lui.
Gli dice dunque Gesù:
«Quel che devi fare fallo presto».
28 Questo nessuno dei commensali lo capì,
perchè gli avesse detto così.
29 Alcuni infatti credettero, poichè Giuda aveva la cassa,
che Gesù gli dicesse: «Compra quel che occorre per
o che desse qualcosa ai poveri. [la festa».
30 Quello, preso il boccone, se ne andò subito.
Ed era notte.

XXIV. — **Il comandamento nuovo e il Difensore.**

31 Quando dunque se ne andò dice Gesù:
«Ora è stato glorificato il Figlio dell'Uomo
e Iddio è stato glorificato in lui.
32 Se Iddio è stato glorificato in lui,
anche Iddio lo glorificherà in se stesso,
e lo glorificherà presto.
33 Figliuoli, ancor per poco sono con voi,
e, come ho detto ai Giudei:
'Dove vado voi non potete venire',
così pure io lo dico ora a voi.
34 Vi dò un nuovo comandamento:
di amarvi reciprocamente,
come vi ho amato io
di amarvi anche tra di voi.
35 In ciò tutti riconosceranno che siete miei discepoli
se avrete amore l'un verso l'altro».
36 Gli dice Simon Pietro: «Signore dove vai?».
Rispose Gesù:
«Dove vado, ora non puoi seguirmi,

ma mi seguirai dopo ».
37 Gli dice Pietro:
« Signore perchè non posso seguirti adesso?
Darò l'anima mia per te! ».
38 Risponde Gesù:
« Darai l'anima tua per me?
Amen amen, ti dico:
non canterà il gallo che tu mi avrai rinnegato tre volte.
14, 1 Non si turbi il cuor vostro,
credete in Dio e in me credete.
2 Nella casa del Padre mio son molte dimore
se no, vi avrei detto che vado a prepararvi il posto,
3 e se vado e vi preparo il posto
ritornerò e vi porterò da me
perchè dove sono io siate anche voi.
4 E dove io vado voi conoscete la via ».
5 Gli dice Tomaso:
« Signore, non sappiamo dove vai,
come possiamo conoscerne la via? ».
6 Gli dice Gesù:
« Io sono la via la verità e la vita.
Nessuno viene al Padre se non per me.
7 Se mi conosceste, conoscereste anche il Padre mio.
Da ora voi lo conoscete, e lo avete veduto ».
8 Gli dice Filippo:
« Signore, mostraci il Padre e ci basta ».
9 Gli dice Gesù:
« Sono da tanto tempo con voi,
e non mi conosci, Filippo?
Chi vede me, vede il Padre.
Come puoi dire tu: ' Mostraci il padre? '.
10 Non credi ch'io son nel Padre e il Padre in me?
Le parole ch'io vi dico, non le parlo da me:
il Padre che inabita in me, egli compie le opere.
11 Credetemi: io son nel Padre,
e il Padre in me.
Altrimenti credete per le opere stesse.
12 Amen, amen, vi dico:
chi crede in me,
le opere ch'io faccio, le farà lui pure,
e ne farà di maggiori,

perchè io vado dal Padre;
13 e ciò che gli chiederete nel nome mio
io lo farò:
perchè sia glorificato il Padre nel Figlio.
14 Se mi richiederete qualcosa nel nome mio, io lo farò.
15 Se mi amate, serbate i miei precetti,
16 ed io pregherò il Padre, e vi darà un altro Difensore
perchè stia con voi in eterno,
17 lo spirito della verità, che il mondo non può ricevere,
poichè non lo vede e non lo conosce.
Voi lo conoscete perchè sta presso di voi
e sarà in voi.
18 Non vi lascerò orfani, verrò da voi.
19 Ancor poco, e il mondo non mi vedrà più,
voi invece mi vedrete, perchè io vivo e voi vivrete.
20 In quel giorno voi conoscerete
che io son nel Padre mio,
e voi in me
ed io in voi.
21 Chi ha i miei precetti e li rispetta,
egli è colui che mi ama.
E chi mi ama sarà amato dal Padre mio,
ed io l'amerò, e mi rivelerò a lui».
22 Gli dice Giuda, non l'Iscariote:
«Signore e che è successo,
perchè tu ti debba rivelare a noi, e non al mondo?».
23 Rispose Gesù e gli disse:
«Chi mi ama, serberà la mia parola,
e il Padre mio l'amerà.
e verremo a lui, e presso di lui faremo dimora.
24 «Chi non mi ama, non serba le mie parole.
E la parola che sentite non è mia,
ma del Padre che mi ha mandato.
25 Vi ho detto questo stando presso di voi.
26 Ma il Difensore, lo Spirito Santo,
che il Padre invierà nel nome mio,
egli vi ammaestrerà in tutto
e vi ricorderà ogni cosa che v'ho detto.
27 Pace vi lascio; la mia pace vi dò.
Non come la dà il mondo io ve la dò.
Non si turbi il cuor vostro, nè abbia terrore.

28 Avete sentito che vi ho detto:
vado e ritorno a voi.
Se mi amate, vi dovete rallegrare,
perchè vado dal Padre,
perchè il Padre è maggiore di me.
29 Ed ora ve l'ho detto, prima che avvenga,
perchè, quando accadrà, crediate.
30 Non parlerò più a lungo con voi,
chè viene il dominatore di questo mondo,
e in me non ha nulla;
31 ma che conosca il mondo, che io amo il Padre,
e come mi ha prescritto il Padre,
così faccio.
Sorgete, andiamocene ».

XXV. — La vera vite.

15
1 « Io sono la vera vite,
e il Padre mio è l'agricoltore.
2 Ogni tralcio che non da frutto, lo toglie
e ognun che dà frutto, lo monda,
perchè dia frutto più copioso.
3 Già voi siete mondi, per la parola che vi ho detto.
4 Rimanete in me, ed io in voi.
Come il tralcio non può dar frutto da se stesso,
se non rimane nella vite,
così neppur voi, se non rimanete in me.
5 Io sono la vite: voi i tralci.
Chi rimane in me, (ed io in lui)
costui produce frutto copioso,
perchè senza di me nulla potete fare.
6 Chi non rimane in me
vien gettato fuori come un tralcio e inaridisce:
e lo raccolgono, e lo gettan nel fuoco
e brucia.
7 Se rimanete in me, anche le parole mie rimangono
Chiedete ciò che volete e l'avrete. [in voi.
8 In ciò è stato glorificato il Padre mio:
che voi portiate molto frutto e ⟨così⟩ diventerete miei
[discepoli.

9 Come mi ha amato il Padre, così io vi ho amato.
Rimanete nell'amor mio.
10 Se rispettate i miei precetti, rimarrete nell'amor mio,
così com'io ho serbato i comandamenti del Padre,
e permango nell'amor suo.
11 Vi dico questo perchè sia in voi la mia gioia,
e la gioia vostra sia piena.
12 Questo è il mio precetto: che vi amiate l'un l'altro
come vi ho amato io.
13 Nessuno può avere un amore maggiore di questo,
dell'offrir l'anima sua per i suoi amici.
14 Voi siete amici miei, se fate ciò che vi prescrivo.
15 Non vi chiamo servi,
perchè il servo non sa quel che fa il suo signore,
ma vi ho chiamato amici,
perchè vi ho rivelato quanto ho appreso dal Padre.
16 Non voi mi avete eletto,
ma io ho eletto voi,
e vi ho posto perchè andiate e produciate frutto,
e il vostro frutto rimanga;
perchè, quanto richiederete al Padre in nome mio,
Egli ve lo dia.
17 Ciò vi prescrivo:
d'amarvi l'un l'altro. »

XXVI. — **L'odio del mondo e il regno dello spirito.**

18 « Se il mondo v'odia,
sappiate che ha odiato prima me.
19 Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che gli è [proprio.
Ma poichè non siete del mondo,
ma io vi ho eletti fuori del mondo:
appunto per ciò il mondo vi odia.
20 Ricordatevi della parola, ch'io v'ho detto:
'Non v'è servo maggiore del signor suo'.
Se han perseguitato me, perseguiteranno anche voi;
se han serbato la mia parola, serberanno anche la vostra.
21 Ma vi faranno tutto questo pel nome mio,
perchè non conoscono chi m'ha inviato.
22 Se non fossi venuto, e non avessi parlato loro,

non ne avrebbero peccato.
Ma ora non hanno scusa del loro peccato.
23 Chi mi odia, odia anche il Padre mio.
24 Se non avessi fatto fra di loro le opere che nessun altro
non ne avrebbero peccato. [ha fatto,
Ma ora han veduto e hanno odiato me e il Padre mio.
25 Ma che sia compiuta la parola scritta nella loro legge:
mi hanno odiato senza motivo!
26 Quando verrà il Difensore, ch'io vi manderò dal Padre,
lo Spirito di verità che procede dal Padre,
egli testimonierà di me;
27 e anche voi testimonierete,
perchè dal principio siete con me.
16, 1 E vi ho detto questo perchè non abbiate scandalo.
2 Vi espelleranno dalle sinagoghe,
ma viene persino l'ora che ognun che vi ucciderà
crederà di fare offerta a Dio.
3 E faranno questo perchè non han conosciuto nè il Pa-
[dre nè me.
4 Ma vi ho detto questo perchè, quando venga la sua ora,
vi ricordiate di ciò
che io ve l'avevo detto.
E ciò non ve l'ho detto da principio,
perchè ero con voi.
5 Ma ora vado da chi mi ha mandato,
e nessuno di voi m'interroga: 'Dove vai?'.
6 Ma perchè vi ho detto questo,
la tristezza ha riempito il vostro cuore.
7 Ma io vi dico la verità,
giova a voi ch'io parta.
Chè se non parto il Difensore non verrà da voi,
e se partirò, lo manderò da voi.
8 Ed egli, venendo, convincerà il mondo,
e del peccato e della giustizia e del giudizio.
9 Del peccato, perchè non credono in me,
10 della giustizia perchè vado dal Padre e non mi vedrete,
11 del giudizio perchè il principe di questo mondo è già
[giudicato.
12 Avrei ancora molto da dirvi, ma ancora non potete reg-
13 Ma quando verrà lui, Lo spirito della verità, [gere,
vi guiderà in tutta la verità.

Chè non parlerà da se stesso,
ma dirà quanto ascolterà,
e vi annuncerà quanto deve accadere.
14 Egli mi glorificherà,
poichè attingerà dal mio e lo annuncerà a voi.
Quanto ha il Padre è mio.
15 Perciò vi ho detto che attingerà dal mio
e lo annuncerà a voi.
16 Ancor poco e non mi vedrete
e poi ancor poco e mi vedrete».
17 Dicevan dunque alcuni dei discepoli tra di loro:
«Che è questo che ci dice:
'Ancor poco e non mi vedrete,
e poi ancor poco e mi vedrete',
e: 'Vado dal Padre?'».
18 Dicevan dunque: «Che è questo 'fra poco?'.
Non sappiamo che dice».
19 Conobbe Gesù che volevano interrogarlo e disse loro:
«Per questo vi consultate, perchè ho detto:
'Ancor poco e non mi vedrete,
e poi ancor poco e mi vedrete?'.
20 Amen amen, vi dico che piangerete e farete lutto voi,
e il mondo s'allegrerà.
Voi vi contristerete, ma il dolor vostro si muterà in gioia
21 La donna quando partorisce ha dolore,
perchè è venuta l'ora sua;
ma quando ha generato il figliuolo
non si ricorda della doglia per la gioia,
che è nato un uomo nel mondo.
22 E voi dunque ora avrete dolore,
ma vi rivedrò e si allieterà il cuor vostro,
e nessuno vi può togliere la gioia vostra.
23 E in quel giorno non m'interrogherete di nulla.
Amen amen, vi dico: quel che chiederete al Padre
ve lo darà nel nome mio.
24 Finora non avete chiesto nulla nel nome mio:
chiedete e otterrete,
perchè la gioia vostra sia piena.
25 Vi ho detto tutto questo in enigmi.
Viene l'ora che non vi parlerò in enigmi,
ma apertamente vi darò notizia del Padre mio.

26 In quel giorno chiederete nel nome mio,
e non vi dico che io intercederò per voi presso il Padre,
27 chè il padre stesso vi ama,
perchè voi mi avete amato,
e avete creduto che io son venuto da Dio.
28 Mi son partito dal Padre e son venuto nel mondo.
Di nuovo lascio il mondo e vado dal Padre».
29 Dicono i suoi discepoli:
« Ecco ora parli apertamente e non dici nessun enigma.
30 Ora sappiamo che tu sai tutto
e non hai bisogno che ti s' interroghi di nulla:
per questo crediamo che tu sei venuto da Dio».
31 Rispose loro Gesù: « Ancora credete?
32 Ecco, vien l'ora (ed è già venuta)
che sarete dispersi ciascuno verso la propria casa,
e mi lascerete solo.
Eppure non sono solo
perchè il Padre è con me.
33 Vi dico tutto questo perchè in me abbiate pace.
Nel mondo avete tribolazione:
ma fatevi animo: io ho vinto il mondo».

XXVII. — La preghiera sacerdotale.

17
1 Così parlò Gesù,
e levando gli occhi suoi al cielo disse:
« Padre è giunta l'ora:
glorifica il Figlio tuo
perchè il Figlio ti glorifichi:
2 così come gli hai concesso il dominio d'ogni carne;
perchè — a tutto ciò che gli hai dato —
egli dia loro vita eterna.
3 E questa è la vita eterna
che conoscano te l'unico vero Iddio
e colui che hai inviato: Gesù Cristo.
4 Io t'ho glorificato sulla terra,
compiendo l'opera che mi hai dato da fare.
5 E ora glorificami tu Padre, presso di te,
con la gloria che avevo, prima che il mondo fosse
presso di te.

6 Ho rivelato il tuo nome
agli uomini che mi hai dato ⟨togliendoli⟩ fuori dal mondo.
Erano tuoi e me li hai dati
e han serbato la parola tua.
7 Ora conoscono che quanto m'hai dato
proviene da te.
8 Poichè le parole che m'hai dato
le ho date a loro,
ed essi le hanno accolte e han conosciuto veramente
che io son venuto da te
e han creduto che tu m'hai mandato.
9 Io prego per loro.
Non prego per il mondo,
ma per quelli che mi hai dato
perchè essi son tuoi
10 (e tutto che è mio è tuo e tutto che è tuo è mio)
e sono stato glorificato in essi.
11 Ed io non son più nel mondo,
ed essi sono nel mondo
ed io vengo a te.
Padre santo, conservali nel nome tuo,
che tu mi hai dato,
perchè siano unità
così come anche noi.
12 Quand'ero con loro, io li custodivo nel nome tuo,
quelli che tu mi hai dato,
li ho serbati, e nessun d'essi s'è perduto
tranne il figlio della perdizione,
perchè la scrittura sia compiuta.
13 Ed ora vengo a te
e dico questo nel mondo
perchè essi abbiano in loro la mia gioia perfetta.
14 Ho dato loro la parola tua, e il mondo li ha odiati
perchè essi non sono del mondo
così come io non sono del mondo.
15 Non prego che tu li tolga dal mondo,
ma che li custodisca dal Malvagio.
16 Non sono del mondo, essi,
come del mondo non sono io.
17 Santificali nella tua verità.
La parola tua è verità.

18 Così come mi hai inviato nel mondo
anch'io li ho inviati nel mondo.
19 E per essi io santifico me stesso,
perchè siano anch'essi santificati in verità.
20 E non soltanto per questi io prego,
ma anche per quelli che per la loro parola crederanno
21 che tutti siano unità, [in me:
come tu, Padre, in me ed io in te:
che anch'essi siano unità in noi,
perchè il mondo creda che tu mi hai inviato.
22 Ed io, la gloria che mi hai dato,
l'ho data ad essi,
perchè siano unità
come noi siamo unità.
23 Io in essi e tu in me,
perchè siano perfetti in unità;
perchè conosca il mondo
che tu mi hai mandato
e li hai amati
come hai amato me.
24 Padre, ciò che mi hai dato,
voglio che, dove sono io, siano anch'essi con me,
perchè vedano la mia gloria, che tu mi hai dato,
poichè mi hai amato prima della creazione del mondo.
25 Padre giusto, anche il mondo non t'ha conosciuto,
ma io ti ho conosciuto e costoro han conosciuto
che tu mi hai mandato.
26 E ho rivelato loro il nome tuo e lo rivelerò
perchè l'amore di cui mi hai amato,
sia in loro, ed io in loro».

XXVIII. — **Il tradimento.**

18
1 Detto questo Gesù uscì coi suoi discepoli,
oltre il torrente Cedron, dov'era un giardino,
e vi entrò, egli e i suoi discepoli.
2 Ma anche Giuda che lo tradiva, conosceva quel luogo,
perchè molte volte Gesù vi convenne coi suoi discepoli.
3 Dunque Giuda, presa con sè la coorte e sergenti dai sa-
[cerdoti e dai Farisei,

si reca là, con lampade fiaccole ed armi.
4 Allora Gesù, che sapeva quanto gli sovrastava,
s'avanzò e disse loro: « Chi cercate? ».
5 Gli risposero: « Gesù il Nazoreo ».
Dice loro Gesù: « Sono Io ».
V'era con essi anche Giuda che lo tradiva.
6 Come dunque disse loro: « Sono Io »
arretrarono e caddero in terra.
7 Di nuovo li interrogò: « Chi cercate? ».
Dissero: « Gesù il Nazoreo ».
8 Rispose Gesù: « Vi ho detto che Sono Io.
Se dunque cercate me, lasciate andar via costoro ».
9 (Onde si compisse la parola che aveva detto:
« Quelli che tu mi hai dato, di essi non ho perduto
[nessuno »).
10 Allora Simon Pietro, che aveva una spada, la trasse fuori,
e percosse il servo del sommo sacerdote e gli tagliò
Lo schiavo si chiamava Malco. [l'orecchia destra.
11 Disse dunque Gesù a Pietro:
« Rimetti la spada nella guaina.
Il calice che m'ha porto il Padre
forse che non lo berrò? ».

XXIX. — **Il canto del gallo.**

12 La coorte dunque e il tribuno e i sergenti dei Giudei
presero Gesù e lo legarono,
13 e prima lo condussero da Annas.
Era infatti suocero di Caiáfas,
che era sommo sacerdote di quell'anno.
14 Ed era Caiáfas colui che aveva suggerito ai Giudei:
« Conviene che un uomo perisca pel popolo ».
15 Ma appresso a Gesù veniva Simon Pietro e un altro di-
Quel discepolo era noto al sommo sacerdote, [scepolo.
ed entrò con Gesù nel cortile del sommo sacerdote.
16 Pietro, invece, era rimasto presso la porta, di fuori.
Uscì dunque l'altro discepolo, quello noto al sommo sa-
e parlò alla portinaia, e fece entrare Pietro. [cerdote,
17 Dice dunque a Pietro la schiava portinaia:
« O non sei anche tu dei discepoli di costui? ».

Risponde lui: « Non lo sono ».
18 Stavano poi gli schiavi e i serventi a far fuoco,
perchè faceva freddo, e si scaldavano.
E stava anche lì Pietro e si scaldava.
19 Dunque, il sommo sacerdote interrogò Gesù
sui suoi discepoli e la sua dottrina.
20 Gli rispose Gesù:
« Io ho parlato apertamente al mondo.
Io ho sempre insegnato nella sinagoga e nel tempio
dove si raccolgono tutti i Giudei,
e di nascosto non ho detto niente.
21 Che stai a interrogarmi?
Interroga quelli che hanno ascoltato:
che cosa ho detto loro.
Ecco, costoro sanno quel che ho detto ».
22 Mentre diceva questo,
uno dei sergenti ch'eran là
diede uno schiaffo a Gesù dicendo:
« Così rispondi al sommo sacerdote? ».
23 Gli rispose Gesù: « Se ho detto cosa offensiva,
dà prova del male,
ma se ho parlato bene, perchè mi percuoti? ».
24 Allora Annas lo mandò incatenato a Caiáfas, il sommo sa-
25 E v'era presente Simon Pietro, e si scaldava. [cerdote.
Gli dicon dunque: « O non sei anche tu dei suoi discepoli? ».
Egli negò, e disse: « Non lo sono ».
26 Dice uno degli schiavi del sommo sacerdote,
parente di quello a cui Pietro aveva tagliato l'orecchio:
« O non t'ho veduto con lui nel giardino? ».
27 Di nuovo, dunque, Pietro negò,
e subito cantò il gallo.

XXX. — **Il re dei giudei.**

28 Conducono allora Gesù da casa di Caiáfas al pretorio.
Era di buon mattino.
Ed essi non entrarono nel pretorio per non contaminarsi
per poter poi mangiare la Pasqua.
29 Perciò fu Pilato che uscì incontro a loro e disse:
« Che accusa portate contro quest'uomo? ».

30 Risposero e gli dissero:
« S'egli non fosse un malfattore
non l'avremmo consegnato a te ».
31 Disse dunque loro Pilato:
« Prendetevelo voi
e secondo la vostra legge giudicatelo ».
Gli dicono i Giudei:
« A noi non è lecito mettere a morte nessuno ».
32 (Perchè s'avverasse la parola di Gesù
ch'egli aveva detto a segnalare di che morte doveva morire).
33 Rientrò allora nel pretorio Pilato;
e chiamò Gesù e gli disse:
« Tu sei il re dei Giudei? ».
34 Rispose Gesù:
« Lo dici da te o te l'han detto altri sul conto mio? ».
35 Rispose Pilato: « Forse che son Giudeo io?
Il tuo popolo e i grandi sacerdoti ti hanno consegnato a me.
Che hai fatto? ».
36 Rispose Gesù:
« Il regno mio non è di questo mondo.
Se fosse di questo mondo il regno mio,
i miei satelliti avrebbero combattuto
perchè io non fossi consegnato ai Giudei.
Ora il mio regno non è di qui ».
37 Gli disse allora Pilato:
« Dunque tu sei re? ».
Rispose Gesù:
— Tu l'hai detto: io son re.
Io perciò sono stato generato
e perciò son venuto al mondo
per render testimonianza alla verità.
Ognun che è della verità ascolta la mia voce ».
38 Gli dice Pilato: « Che è la verità? ».
E detto questo uscì fuori nuovamente dai Giudei e dice
« Io non trovo alcun crimine in lui. [loro:
39 Ma è costumanza vostra
che per la Pasqua io vi rimetta uno in libertà.
Volete dunque che io vi liberi il re dei Giudei? ».
40 Tornaron allora a urlare i Giudei dicendo:
« Non lui, ma Barabbás! ».
E Barabbás era un ladrone.

19, 1 Allor dunque Pilato fece prendere Gesù e lo fece flagellare.
2 E i soldati, intrecciata una corona di spine
gliela posero sulla testa,
e gli posero addosso un mantello di porpora,
3 e s'appressavano a lui e gli dicevano:
« Salve, re dei Giudei ».
E gli davano schiaffi.
4 E uscì fuori di nuovo Pilato e disse loro:
« Ecco ve lo porto fuori, perchè conosciate
che non trovo alcun crimine in lui ».
5 Uscì dunque fuori Gesù
portando la corona di spine e il mantello di porpora.
E dice loro: « Ecco l'uomo ».
6 Come dunque lo videro i grandi sacerdoti e i sergenti
gridaron dicendo:
« Crocifiggilo, crocifiggilo ».
Dice loro Pilato: « Prendetelo voi e crocifiggetelo;
chè io non trovo colpa in lui ».
7 Gli risposero i Giudei:
« Noi abbiamo una legge,
e secondo la legge deve morire,
perchè s'è fatto figlio di Dio ».
8 Come Pilato sentì questo discorso temè maggiormente,
9 ed entrò nuovamente nel pretorio e disse a Gesù:
« Di dove sei tu? ».
E Gesù non gli diede risposta.
10 Gli dice dunque Pilato: « Tu non mi parli?
Non sai che ho potere di liberarti
e potere di crocifiggerti? ».
11 Gli rispose Gesù:
« Tu non avresti nessun potere su di me
se non ti fosse stato dato dall'alto.
Perciò chi mi ha consegnato ha peccato maggiore ».
12 Per tutto ciò Pilato cercava di liberarlo.
Ma i Giudei gridavan dicendo:
« Se liberi costui non sei amico di Cesare.
Ognun che si fa re si dichiara contro Cesare ».
13 Allora Pilato, sentendo queste parole fece trar fuori Gesù
e lo fece sedere nel tribunale
in un luogo detto Lithostrotos ed in ebraico Gabbathà.
14 Era a vigilia di Pasqua ed era quasi l'ora sesta.

E dice ai Giudei: « Ecco il vostro re ».
15 Gridarono dunque essi:
« Via, via, crocifiggilo! ».
Dice loro Pilato: « Crocifiggerò il vostro re? ».
Risposero i grandi sacerdoti:
« Non abbiamo re se non Cesare ».
16 Allora dunque lo consegnò loro perchè fosse crocifisso.

XXXI. — **L'esaltazione del figlio dell'uomo.**

17 Presero dunque Gesù.
18 E portandosi la croce egli venne in un luogo detto
detto in ebraico Golgothà, [Cranio,
19 dove lo crocifissero,
e con lui due altri, dall'una e dall'altra parte,
e nel mezzo Gesù.
Scrisse anche il cartello Pilato e lo fece porre sulla croce.
E v'era scritto: « Gesù il Nazoreo, re dei Giudei ».
20 E lessero quel cartello molti dei Giudei,
perchè il luogo dove fu crocifisso Gesù era presso la
Ed era scritto in ebraico, in latino, in greco. [città.
21 Dissero dunque a Pilato i grandi sacerdoti dei Giudei:
« Non scrivere: Re dei Giudei,
ma ch'egli disse: 'Son Re dei Giudei' ».
22 Rispose Pilato: « Ciò che ho scritto ho scritto ».
23 I soldati dunque, crocifisso Gesù,
presero i suoi vestiti e ne fecero quattro parti,
una per ogni soldato, e la tunica.
Ma era la tunica senza cucitura, d'un solo tessuto da cima
24 Dissero dunque tra loro: [a fondo.
« Non laceriamola, ma sorteggiamola di chi dev'essere »;
(perchè s'avverasse la scrittura:
han diviso i miei vestiti,
e han tratta la sorte sull'abito mio).
E i soldati fecero dunque così.
25 Ora stavano vicino alla croce di Gesù la madre sua,
e la sorella di sua madre Maria di Clopa e Maria Mad-
26 Gesù allora, vedendo la madre [dalena.
e lì presso il discepolo ch'egli amava
dice alla madre:

« Donna, ecco tuo figlio ».
27 Quindi dice al discepolo:
« Ecco tua madre ».
E da quell'ora il discepolo la prese con sè.
28 Dopo di ciò Gesù, conscio che tutto era compiuto,
perchè si compisse la scrittura dice:
« Ho sete ».
29 V'era un vaso pieno d'aceto.
Ponendo dunque una spugna intrisa d'aceto su d'un ramo
l'appressarono alla sua bocca. [d'issopo
30 Quando dunque Gesù prese l'aceto,
disse: « È compiuto ».
E reclinata la testa rese lo spirito.
31 I Giudei dunque, perchè era parasceve,
(perchè non rimanessero i corpi sulla croce di sabbato,
chè era solenne il giorno di quel sabbato)
richiesero a Pilato
che si rompessero loro le gambe e fossero tolti via.
32 Andarono dunque i soldati
e ruppero le gambe dell'uno e dell'altro crocifisso con lui.
33 Venuti da Gesù, come lo videro già morto,
non gli ruppero le gambe,
34 Ma uno dei soldati con la propria lancia gli aperse il fianco,
e ne uscì tosto sangue e acqua.
35 E chi ha veduto ha testimoniato,
e veritiera è la sua testimonianza,
ed egli sa che dice la verità,
perchè anche voi crediate.
36 Chè ciò avvenne perchè si compisse la scrittura:
di lui non si romperà osso.
37 E anche un'altra scrittura dice:
guarderanno in colui che hanno trafitto.
38 Dopo di ciò rivolse preghiera a Pilato Giuseppe d'Arimatea,
ch'era un discepolo occulto di Gesù per la paura dei
di poter togliere il corpo di Gesù. [Giudei,
E lo concesse Pilato.
Venne dunque e tolse il corpo di Gesù.
39 E venne anche Nicodemo,
ch'era andato da lui di notte la prima volta,
portando una miscela di mirra e d'aloe, circa cento libbre.
40 Presero dunque il corpo di Gesù

e lo fasciarono di bende con dentro gli aromi,
com'è costume dei Giudei di seppellire.
41 E v'era, nel luogo dove fu crocifisso, un giardino,
e nel giardino una tomba nuova,
dove non era ancora stato posto nessuno.
42 Là dunque, a motivo della *parasceve* dei Giudei,
perchè la tomba era vicina,
posero Gesù.

XXXII. — **Il risorto.**

20
1 Il primo giorno dopo il sabato Maria la Maddalena
vien di mattina, ch'era ancor tenebra, alla tomba
e vede dalla tomba tolta via la pietra.
2 Corre allora e va da Simon Pietro
e dall'altro discepolo, che Gesù amava,
e dice loro: «Han portato via il Signore dalla tomba,
e non sappiamo dove l'han posto».
3 Si partì dunque Pietro e l'altro discepolo,
e andarono al sepolcro.
4 Correvano tutti e due insieme.
E l'altro discepolo, più veloce, precedette Pietro
e arrivò per primo alla tomba.
5 E chinatosi vede a terra le bende.
Però non entrò.
6 Viene dunque anche Simon Pietro appresso a lui,
ed entrò nella tomba.
E vede a terra le bende;
7 e il sudario che era posato sulla sua testa
non gittato insieme con le bende ma ripiegato a parte.
8 Allora dunque entrò anche l'altro discepolo
ch'era arrivato per prima alla tomba,
e vide e credette.
9 (Chè ancor non conoscevano la Scrittura
ch'egli dovesse risorgere dai morti).
10 Se ne tornarono dunque i discepoli a casa.
11 Maria invece se n'era rimasta presso la tomba, di fuori,
[piangendo.
Mentre dunque piangeva si chinò nella tomba
12 e vede due angeli biancovestiti seduti

l'uno alla testa l'altro ai piedi
dove aveva posato il corpo di Gesù.
13 Ed essi le dicono: « Donna, perchè piangi? ».
Dice loro: « Perchè han portato via il Signor mio
e non so dove l' han posto ».
14 Detto questo si voltò indietro e vede lì Gesù,
ma non sapeva che fosse Gesù.
15 Le dice Gesù:
« Donna, perchè piangi, chi cerchi? ».
Quella credendo che fosse il giardiniere, gli dice:
« Signore, se tu lo hai portato via,
dimmi dove l'hai posto, ed io me lo porterò ».
16 Le dice Gesù: « Maria ».
Rivoltasi essa gli dice in ebraico: « Rabbuni! ».
(che vuol dire: maestro).
17 Le dice Gesù:
« Non mi toccare, chè ancora non son salito al Padre.
Va dai fratelli miei e di' loro
che salgo dal Padre mio e Padre vostro
e Dio mio e Dio vostro ».
18 Va Maria la Maddalena ad annunziare ai discepoli
che ha veduto il Signore e che tali cose le ha detto.
19 Venuta la sera di quel giorno, il primo dopo il sabato,
ed essendo chiuse le porte, là dov'erano i discepoli,
(per il timore dei Giudei)
venne Gesù e stette nel mezzo
e dice loro: « Pace a voi ».
20 E detto questo, mostrò loro anche le mani e il fianco.
Si rallegrarono dunque i discepoli vedendo il Signore.
21 E ripetè loro: « Pace a voi.
Come mi ha inviato il Padre,
anch' io invio voi ».
22 E detto ciò, soffiò e disse loro:
« Ricevete lo Spirito Santo.
23 A quanti rimetterete i peccati, sian rimessi loro:
a quanti li manterrete, sian mantenuti ».
24 Tomaso, uno dei dodici, soprannominato Didimo,
non era con loro quando venne Gesù.
25 Gli dissero dunque gli altri discepoli:
« Abbiam veduto il Signore ».
Egli disse loro:

« Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi,
e non metto il mio dito nel segno dei chiodi,
e non metto la mia mano nel suo fianco,
non crederò ».
26 E dopo otto giorni di nuovo erano dentro i suoi discepoli,
e Tomaso con loro.
Viene Gesù, mentr'eran chiuse le porte,
e stette nel mezzo e disse:
« Pace a voi ».
27 Quindi dice a Tomaso:
« Porta il tuo dito qui, e vedi le mie mani,
e leva la tua mano, e mettila nel fianco mio,
e non essere incredulo, ma credente ».
28 Rispose Tomaso e gli disse:
« Signor mio e Dio mio! ».
29 Gli dice Gesù:
« Perchè mi hai veduto hai creduto?
Beati quelli che senza aver veduto han creduto! ».
30 E molti altri segni, in verità, fece Gesù in presenza dei
e non sono scritti in questo libro. [discepoli,
31 Ma questi sono stati scritti perchè crediate,
che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio,
e perchè credendo abbiate vita
nel nome suo.

XXXIII. — La pesca.

21
1 Dopo di ciò si manifestò di nuovo Gesù
ai discepoli sul mare di Tiberiade.
Si manifestò così:
2 erano insieme Simon Pietro, e Tomaso detto Didimo
e Natanaele di Canà di Galilea
e i figli di Zebedeo e altri due dei suoi discepoli.
3 Dice loro Simon Pietro:
« Vado a pescare ».
Gli dicono: « Veniamo anche noi con te ».
Andarono e montarono in barca.
e in quella notte non presero nulla.
4 Fattosi già mattino stette Gesù sul lido.
Tuttavia i discepoli non sapevano che fosse Gesù.

5 Dice dunque loro Gesù:
« Ragazzi avreste forse del companatico? ».
Gli risposero: « No ».
6 Disse loro: « Gettate a destra della barca la rete
e troverete ».
Gettaron dunque ⟨la rete⟩ e non potevano ritirarla
per la gran quantità di pesci.
7 Dice dunque quel discepolo, che Gesù amava, a Pietro:
« È il Signore ».
Simon Pietro, sentito: « È il Signore, »
indossò il gabbano (ch'era nudo)
e si gettò in mare.
8 Gli altri discepoli vennero in barca,
chè non erano lontani da terra,
ma forse a duecento cubiti,
traendo la rete dei pesci.
9 Come scesero a terra vedono apparecchiato un fuoco di
(e sopra un pesce) e un pane. [carboni
10 Dice loro Gesù:
« Portate dei pesci che avete presi ora ».
11 Venne su Simon Pietro, e trasse a terra la rete
piena di centocinquantatrè grossi pesci.
E pur essendo tanti, non s'era rotta la rete.
12 Dice loro Gesù: — Venite, fate colazione. —
E nessuno dei discepoli osava domandargli: « Tu chi sei? »
pur sapendo ch'era il Signore.
13 Viene Gesù e prende il pane e lo dà loro,
ed ugualmente il pesce.
14 Questa fu già la terza volta che Gesù si manifestò ai di-
risorto dai morti. [scepoli,

XXXIV. — **Il pastore del gregge e il discepolo che Gesù amava.**

15 Quand'ebbero fatto colazione dice Gesù a Simon Pietro:
« Simone di Giovanni, mi ami più di costoro? ».
Gli dice: « Sì, Signore, tu lo sai che ti amo ».
Gli dice: « Pasci i miei agnelli ».
16 Gli ripete una seconda volta: « Simone di Giovanni, mi
Gli dice: « Sì, Signore, tu lo sai che ti amo ». [ami? ».
Gli dice: « Custodisci le mie pecore ».

17 Gli dice una terza volta: « Simone di Giovanni, mi ami? ».
Si afflisse Pietro perchè gli domandava per la terza volta:
e gli disse: « Signore, tu sai tutto, [« Mi ami? ».
tu conosci che ti amo ».
Gli dice Gesù: « Pasci le mie pecore.
18 Amen amen, ti dico:
quand'eri giovane ti cingevi
e andavi dove volevi,
ma quando sarai vecchio stenderai le tue mani
e un altro ti cingerà, e ti trarrà dove non vuoi ».
19 E gli disse questo significando di qual morte avrebbe glo-
E detto ciò, aggiunge: « Seguimi ». [rificato Iddio.
20 Pietro voltandosi vede venir dietro il discepolo che Gesù
quello che nella cena stette sul suo petto, [amava,
e disse: « Signore chi è che ti tradisce? ».
21 Pietro dunque, vedendolo, dice a Gesù:
« Signore e di lui che ne sarà? ».
22 Gli dice Gesù:
« Se voglio che rimanga fino a che vengo, che t'im-
Tu seguimi ». [porta?
23 Si diffuse dunque questa diceria tra i fratelli:
« Quel discepolo non deve morire ».
Ma non disse Gesù che non sarebbe morto,
ma: « Se voglio ch'egli rimanga fino a che vengo,
che t' importa? ».
24 Questo è il discepolo che attesta e che ha scritto ciò:
e sappiamo che vera è la sua testimonianza.
25 E vi son molte altre cose che fece Gesù;
e se le si dovessero scrivere ad una ad una,
credo che neppure il mondo stesso conterrebbe i libri
[che se ne scriverebbero.

PRIMA LETTERA DI GIOVANNI

1
1 Ciò che era in principio,
ciò che abbiam sentito,
ciò che abbiam veduto con gli occhi nostri,
ciò che abbiam contemplato e le nostre mani han toc-
della Parola della Vita [cato,
2 (e la Vita si è rivelata
e abbiam veduto e testimoniamo,
e annunziamo a voi la vita eterna,
che era presso il Padre ·
e si è manifestata a noi)
3 ciò che abbiam veduto e sentito
l'annunziamo anche a voi
perchè anche voi abbiate comunione con noi.
E la comunione nostra è col Padre
e col Figliuol suo: Gesù Cristo.
4 E ciò noi scriviamo, perchè la gioia nostra sia piena.
5 Ed è questo l'annunzio che abbiam sentito da lui
e annunziamo a voi:
Iddio è luce e in lui non è tenebra.
6 Se diciamo d'aver comunione con Lui
e procediamo nella tenebra
mentiamo, e non operiamo la verità.
7 Se invece procediamo nella luce,
così com'Egli è nella luce,
abbiamo reciproca comunione,
e il sangue di Gesù il Figlio suo
ci purifica da ogni peccato.
8 Se diciamo di non aver peccato alcuno

seduciamo noi stessi,
e la verità non è in noi.
9 Se confessiamo i peccati nostri,
Egli è fedele e giusto
per rimetterci i peccati e purificarci da ogni iniquità.
10 Se diciamo di non aver peccato
noi lo facciamo mentitore
e la Parola sua non è in noi.
2, 1 Figliuoli miei, vi scrivo questo perchè non pecchiate,
e se qualcuno pecca,
abbiam difensore presso il Padre Gesù Cristo giusto.
2 Ed egli è propiziazione per i peccati nostri,
e non solo pei nostri, ma anche per tutto il mondo.
3 E perciò conosciamo d'averlo conosciuto;
se rispettiamo i suoi precetti.
4 Chi dice: « L'ho conosciuto »,
e non rispetta i suoi precetti,
è un mentitore, e in lui non è la verità.
5 Chi invece rispetta la sua Parola:
veramente in costui è perfetto l'amore di Dio.
In ciò conosciamo d'essere in Lui:
6 chi dice d'esser in Lui,
deve, com' Egli procedette,
così procedere anche lui.
7 Carissimi, non vi scrivo un nuovo precetto,
ma quello antico che avevate fin da principio.
L'antico precetto, è la Parola che avete sentito.
8 Ancora vi prescrivo un nuovo precetto,
ciò che è vero in Lui e in noi,
perchè la tenebra trapassa, e la luce vera già si ma-
[nifesta.
9 Chi dice d'esser nella luce, ed odia il proprio fratello
è ancora nella tenebra.
10 Chi ama il proprio fratello rimane nella luce,
e non è scandalo in lui.
11 Chi invece odia il proprio fratello è nella tenebra
e procede nella tenebra
e non conosce dove va
perchè la tenebra ha accecato i suoi occhi.
12 Scrivo a voi, figliuoli,
perchè vi son rimessi i peccati pel nome suo.

13 Scrivo a voi padri,
perchè voi conoscete Colui che è dal principio.
Scrivo a voi giovinetti,
perchè avete vinto il Malvagio.
14 Ho scritto a voi, fanciulli,
perchè conoscete il Padre;
ho scritto a voi padri,
perchè conoscete Colui che è dal principio,
ho scritto a voi giovinetti
perchè siete forti
e la Parola di Dio permane in voi
e avete vinto il Malvagio.
15 Non amate il mondo nè ciò che è nel mondo.
Se qualcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è
16 poichè tutto che è nel mondo, [in lui,
— la concupiscenza della carne, e la concupiscenza degli
[occhi, e il fasto del lusso, —
non procede dal Padre, ma dal mondo.
17 E il mondo trapassa e la sua concupiscenza.
E chi fa il volere di Dio rimane in eterno.
18 Figliuoli, è l'ultima ora,
~~e come avete sentito che viene un Anticristo,~~
così pure ora son sorti molti Anticristi.
Da ciò conosciamo che è l'ultima ora:
19 sono usciti da noi, ma non eran dei nostri.
Chè se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi:
ma doveva esser manifesto che essi tutti non sono dei
20 E voi avete il crisma dal Santo, [nostri.
e avete la conoscenza, tutti.
21 Non ho scritto a voi quasi non conosceste la verità,
ma perchè la conoscete,
e perchè nessuna menzogna procede dalla verità.
22 Chi è il mentitore se non chi nega che Gesù sia il Cristo?
Costui è l'Anticristo, che rinnega il Padre e il Figlio.
23 Ognun che rinnega il Figlio non ha neppure il Padre,
chi confessa il Figlio ha anche il Padre.
24 Voi — ciò che avete appreso fin da principio,
rimanga in voi.
Se rimane in voi, ciò che avete appreso da principio,
anche voi nel Figlio e nel Padre rimarrete.
25 E questa è la promessa che Egli ci ha annunziato:

la vita eterna.
26 Questo ho scritto su chi tenta di sedurvi.
27 E voi — il crisma che avete ricevuto da Lui rimane in voi,
e non avete bisogno che nessuno vi ammaestri.
Ma come il suo crisma vi ammaestra in tutto
ed è veritiero e non è menzogna,
così anche, come vi ha ammaestrato, rimanete in esso.
28 Ed ora, figliuoli rimanete in Lui,
per avere, se si manifesta, sicurtà
e non esser confusi da Lui nel suo avvento.
29 Se conoscete ch'egli è giusto,
conoscete che ognun che opera la giustizia
è generato da Lui.
3, 1 Vedete quale amore ci ha largito il Padre:
d'esser chiamati figli di Dio, e di esserlo.
Perciò il mondo non ci conosce,
perchè non ha conosciuto Lui.
2 Carissimi, ora siamo figli di Dio,
e ancora non s'è rivelato
quel che saremo.
Sappiamo che se si manifesterà
saremo simili a Lui,
perchè Lo vedremo,
così com'è.
3 E ognuno che ha questa speranza in Lui
purifica se stesso,
così com'Egli è santo.
4 E ognuno che commette peccato
commette anche la violazione della legge
e il peccato è violazione della legge.
5 E sapete ch'Egli s'è manifestato
per togliere i peccati
e in Lui non è peccato.
6 Ognuno che rimane in lui non pecca.
Ognuno che pecca
non l'ha veduto e non l'ha conosciuto.
7 Figliuoli, nessuno vi seduca:
chi opera la giustizia è giusto
così com'Egli è giusto.
8 Chi commette peccato procede dal diavolo
perchè fin dal principio il diavolo pecca.

Perciò s'è manifestato il Figlio di Dio:
per disfare le opere del diavolo.
9 Ognuno che è generato da Dio non commette peccato
perchè il seme Suo rimane in lui,
e non può peccare,
perchè è generato da Dio.
10 In questo si rivelano i figli di Dio e i figli del diavolo:
ognuno che non opera la giustizia non procede da Dio:
e neppure chi non ama il proprio fratello.
11 Perchè questo è il messaggio che avete sentito fin dal prin-
d'amarvi l'un l'altro. [cipio:
12 Non come Caino ⟨ch'⟩ era malvagio
e uccise il fratello suo.
E perchè l'uccise?
Perchè le opere sue erano malvage
quelle del fratello suo giuste.
13 E non vi meravigliate, fratelli
se il mondo vi odia.
14 Noi sappiamo d'aver trasmigrato dalla morte alla vita
perchè amiamo i fratelli.
Chi non ama rimane nella morte.
15 Ognun che odia il fratel suo è omicida,
e voi sapete che nessun omicida ha vita eterna
che rimanga in lui.
16 In questo abbiam conosciuto l'amore:
ch' Egli depose per noi l'anima sua;
e noi dobbiamo offrir l'anima per i fratelli.
17 Ma chi ha i beni del mondo
e vede il fratel suo nel bisogno
e serra le sue viscere a lui,
come l'amor di Dio rimane in lui?
18 Figliuoli non amiamo nè con le parole nè con la lingua
ma in opera e verità.
19 In ciò riconosceremo che noi procediamo dalla verità,
e al suo cospetto persuaderemo il cuor nostro,
20 perchè, se ci accusa il cuor nostro.
Iddio è maggiore del cuor nostro
e conosce tutto.
21 Carissimi, se il cuore non ci accusa
abbiam sicurezza al cospetto di Dio,
22 e ciò che chiediamo l'otteniamo da Lui,

perchè serbiamo i suoi precetti
e ciò che è gradito al suo cospetto noi lo facciamo.
23 E questo è il suo precetto:
di credere nel nome del Figlio Suo Gesù Cristo
e d'amarci l'un l'altro
com' Egli ci ha fatto precetto.
24 E chi serba i precetti Suoi in sè
in Lui rimane, ed Egli in lui.
E in ciò conosciamo ch'egli dimora in noi:
dallo Spirito che ci ha dato.
4, 1 O cari, non credete ad ogni spirito,
ma saggiate gli spiriti se procedon da Dio,
perchè molti falsi profeti sono usciti nel mondo.
2 In ciò conoscete lo spirito di Dio:
ogni spirito che confessa Gesù Cristo venuto in carne
è da Dio;
3 ed ogni spirito che non confessa Gesù
non è da Dio.
E questo è ⟨lo spirito⟩ dell' Anticristo
e di lui sapete che deve venire,
ed ora è già nel mondo.
4 Voi procedete da Dio, figliuoli,
e li avete vinti;
perchè maggiore è Colui che è in voi
che quello che è nel mondo.
5 Essi procedon dal mondo
perciò parlano secondo il mondo,
e il mondo li ascolta.
6 Noi siamo da Dio;
chi conosce Dio ci ascolta,
chi non è da Dio non ci ascolta.
Da ciò conosciamo lo spirito di verità e lo spirito d'errore.
7 Carissimi, amiamoci l'un l'altro,
perchè l'amore è da Dio,
e ognun che ama è generato da Dio
e conosce Dio.
8 Chi non ama, non ha conosciuto Dio,
perchè Dio è amore.
9 In ciò s'è rivelato l'amore di Dio in noi:
che Iddio ha inviato il Figlio suo unigenito nel mondo,
perchè noi vivessimo di lui.

10 In ciò è l'amore:
non che noi abbiamo amato Iddio,
ma ch'Egli ci ha amato
e ha inviato il Figlio suo
propiziazione per i peccati nostri.
11 Carissimi, se così Iddio ci ha amato,
anche noi dobbiamo amarci l'un l'altro.
12 Nessuno ha mai veduto Iddio;
se ci amiamo reciprocamente
Iddio rimane in noi,
e il suo amore è in noi perfetto;
13 in ciò conosciamo che noi rimaniamo in Lui,
ed Egli in noi:
che Egli ci ha chiamato a parte del suo Spirito.
14 E noi abbiam veduto e attestiamo,
che il Padre ha inviato il Figlio
Salvatore del mondo.
15 Chi confessa Gesù Figlio di Dio,
Iddio in lui permane ed egli in Dio.
16 E noi abbiamo conoscenza e fede dell'amore
che Dio ha in noi.
Iddio è amore
e chi rimane in amore
in Dio rimane;
e Dio rimane in lui.
17 In ciò ha perfezione l'amore con noi:
che noi abbiamo sicurezza nel giorno del giudizio,
perchè, così com'Egli è,
anche noi siamo in questo mondo.
18 Paura non v'è nell'amore,
ma il perfetto amore discaccia la paura,
perchè la paura ha punizione,
e chi teme non è perfetto nell'amore.
19 Noi amiamo perchè egli per primo ci ha amato.
20 Se un dice: « Amo Iddio »,
e odia il fratello suo,
è mentitore.
Perchè chi non ama il fratello suo ch'egli vede
non può amare il Dio che non ha veduto.
21 E abbiamo questo precetto da Lui:
« Chi ama Iddio, ami anche il fratello suo ».

5, 1 Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è generato da Dio,
ed ognun che ama il Genitore
ama anche il generato da Lui.
2 In ciò conosciamo d'amare i figli di Dio:
quando amiamo Iddio e compiamo i suoi comandamenti.
3 Chè questo è l'amore di Dio: di rispettare i suoi co-
E i suoi comandamenti non sono gravi. [mandamenti.
4 perchè ognuno che è generato da Dio vince il mondo.
E questa è la vittoria che ha vinto il mondo:
la fede nostra.
5 E chi è il vincitore del mondo,
se non chi crede che Gesù è il figlio di Dio?
6 Egli è colui ch'è venuto per acqua e sangue,
Gesù Cristo.
Non soltanto nell'acqua, bensì nell'acqua e nel sangue;
e lo spirito è colui che l'attesta,
perchè lo spirito è verità.
7 Perchè tre sono i testimoni:
8 lo spirito, l'acqua e il sangue,
e i tre sono in unità.
9 Se accogliamo la testimonianza degli uomini,
~~la testimonianza di Dio è superiore,~~
perchè questa è la testimonianza di Dio,
che Egli ha testimoniato del Figlio suo.
10 (Chi crede nel Figlio di Dio ha in sè la testimonianza
chi non crede a Dio, lo fa mentitore,
poichè non crede nella testimonianza,
che Iddio ha testimoniato sul Figlio suo).
11 E questa è la testimonianza:
che Dio ci ha dato la vita eterna,
e questa vita è nel Figlio suo.
12 Chi ha il Figlio ha la vita.
Chi non ha il Figlio di Dio non ha vita.
13 Ciò ho scritto a voi,
perchè sappiate d'aver la vita eterna,
voi che credete nel nome del Figlio di Dio.
14 E questa è la sicurezza che abbiamo di fronte a Lui:
che se Lo preghiamo di qualcosa secondo il suo volere,
ci esaudisce.
15 E se sappiamo che ci esaudisce per quel che gli chie-
sappiamo che abbiamo ottenuto da Lui [diamo

quanto abbiam chiesto.
16 Se un vede il proprio fratello che pecca di peccato non [mortale
chieda, e darà a lui la vita,
(a quelli che non han peccato fino a morte).
V'è peccato a morte:
non per questo vi dico di pregare.
17 Ogni ingiustizia è peccato:
e v'è peccato che non è di morte.
18 Sappiamo che ogni generato da Dio non pecca,
ma il Generato da Dio lo conserva,
e il Malvagio non lo tocca.
19 Sappiamo che siamo da Dio,
e il mondo tutto giace nel Malvagio.
20 Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto
e ci ha dato discernimento
perchè noi conosciamo il Verace.
E siamo nel Verace, nel Figlio suo Gesù Cristo.
Egli è il vero Dio e la vita eterna.
21 Figliuoli, guardatevi dagl'idoli.

SECONDA LETTERA DI GIOVANNI

1 Il presbitero a Dama Eletta e ai figli suoi,
che io amo in verità
e non solo io,
ma quanti conoscono la verità,
2 per la verità che inabita in noi,
e con noi sarà in eterno.
3 Sarà con noi grazia misericordia pace
da Dio Padre
e da Gesù Cristo Figlio suo
in verità ed amore.
4 Mi son rallegrato molto
perchè dei tuoi figli ne ho trovati che procedono in verità,
così come ricevemmo precetto dal Padre.
5 Ed ora ti prego, o signora,
non come se ti prescrivessi un nuovo precetto,
ma quello che abbiam ricevuto dal principio,
di amarci reciprocamente.
6 E questo è l'amore:
di procedere secondo i suoi precetti;
e questo è il precetto:
come avete sentito dal principio.
di procedere in esso.
7 Chè molti seduttori sono usciti nel mondo,
che non confessan Gesù Cristo veniente in carne.
Costui è il seduttore e l'Anticristo.
8 Attenzione a voi:
di non distruggere ciò che avete operato,
ma di ricever piena mercede.

9 Ognun che trasgredisce e non rimane nella dottrina di [Cristo,
non ha Dio.
Chi rimane nella dottrina,
costui ha il Padre e il Figlio.
10 Se alcuno vien da voi
e non reca questa dottrina,
non accoglietelo in casa,
e non ditegli saluto.
11 Chi gli dice saluto
s'associa alle opere sue malvage.
12 Avendo molte cose da scrivervi
non ho voluto ⟨farlo⟩ con la carta e l'inchiostro,
ma spero di venir da voi
e di parlarvi di bocca a bocca,
perchè sia completa la gioia nostra.
13 Ti salutano i figli di tua sorella l'Eletta.

TERZA LETTERA DI GIOVANNI

1 Il presbitero a Gaio carissimo,
ch'io amo in verità.
2 Carissimo, in tutto io prego che tu proceda bene e sii sano,
come procede bene l'anima tua.
3 Mi sono assai rallegrato dei fratelli che son venuti
e han reso testimonianza alla tua verità,
come tu procedi in verità.
4 Non ho gioia maggiore di questa;
del sentire che i miei figli procedon nella verità.
5 Carissimo, tu operi fedelmente
in ciò che fai per i fratelli, e per di più stranieri,
6 che han reso testimonianza al tuo amore
al cospetto della chiesa,
e tu farai bene a rinviarli
in guisa degna di Dio.
7 Si son partiti per il Nome,
senza ricever nulla dai Gentili.
8 Noi dunque dobbiam soccorre costoro
per esser collaboratori della verità.
9 Ho scritto qualcosa alla chiesa.
Ma Diotrefe che ambisce primeggiar su di essi,
non ci accoglie.
10 Perciò, se vengo, ricorderò le opere sue,
ch'egli compie diffamandoci con triste parole:
e non contento di ciò
neppure accoglie i fratelli,
ed impedisce quelli che voglion ⟨farlo⟩
e li caccia dalla chiesa.

11 Carissimo, non imitare il male, ma il bene.
Chi benefica è da Dio,
chi fa male non ha veduto Iddio.
12 A Demetrio da tutti si rende testimonianza,
anche dalla stessa verità,
e noi stessi gli rendiamo testimonianza,
e sai che la testimonianza nostra è vera.
13 Avrei molto da scriverti,
ma non voglio scriverti con inchiostro e penna.
14 Spero di vederti presto
e parleremo di bocca a bocca.
15 Pace a te.
Ti salutan gli amici.
Saluta gli amici per nome.

INDICE

DEI PASSI CITATI NEL SAGGIO

Acta Archelai et Manetis (ed. Beeson), cc. 66-67 (55) pp. 13, 49.
Acta Iohannis (ed. Bonnet), citati a pp. 16 s., 65, 172. — 95 p. 67; 97-101 pp. 67 e 92; 115 p. 141.
Acta Iohannis (ed. Zahn), 154 ss., p. 145.
Acta Thomae (ed. Bonnet), 32 p. 23; 36 p. 27; 39 p. 67; 109-110 p. 47; 121 p. 80.
ANDREA DI CESAREA, *in Apoc.*, 287 p. 138.
Apocalisse di Giovanni, citata a pp. 8, 143, 165, 167 s., 192, 224-231 e 237 ss. — 1, 1. 4. 9 p. 133; 4 p. 26; 4, 1 p. 240; 10, 8 ss. pp. 141 s. e 240; 19, 7 ss. p. 25; 19, 16 p. 111; 20, 6-7 p. 60; 21, 9 p. 25; 21, 14 p. 133; 22, 13 p. 133.
APULEIO, *Metam.*, XI, 24 p. 24.
Apokrypha (ed. Klostermann), II, 16 p. 21; III, 4-5 p. 183; III, 12 p. 21.
Apokryphon Iohannis, p. 31.
ARNOBIO, *ad. nat.* III, 2 p. 107.
Atti degli apostoli, cit. a p. 142 s. — 6, 5 p. 139; 7, 55 p. 27; 8, 5 ss. p. 139; c. 8, 26 ss. p. 139; c. 11 p. 142; c. 15 p. 142; 17, 16-34 p. 17; 21, 8 p. 139 ss.
Avesta, p. 19; *Ya.* 5, 25; 9, 4-10; 13 130; 15, 15; 17, 28; 19, 31 ss. citati a p. 67.

Barnaba (*lettera di*), cit. a p. 155. — 5, 10 p. 47; 5, 11 p. 111.

Canone murator, 10-34 pp. 158, 192.
CIPRIANO, *Ep.*, 75, 7 p. 12.
Clemente (I di), citata a p. 152. — 2, 1 pp. 5, 27, 146 s.; 17, 1 p. 67; 17, 2 p. 27; 19, 3 p. 27; 29, 1 p. 26 s.; 34, 7 p. 26 s.; 36, 2 p. 27; 40, 1 p. 76; 45, 2 p. 76; 53, 1 p. 76; 59, 3 p. 27.
Clemente (II di), 4, 5 p. 172.
CLEMENTE ALESS. (ed. Stählin).
Protrep., 11, 114 p. 111.
Paedag., III, 12, 101 ss. pp. 23 e 68.
Strom., I 21, 146 p. 13; I, 29, 182-3 p. 113; II, 3, 10 pp. 13 e 92; II, 6, 27 p. 13; II, 8, 36 p. 13; II, 20, 112-13 p. 13; III, 1-3 p. 13; IV, 9, 71 p. 140; IV, 12, 81 ss. p. 13; IV, 25, 162 p. 13; V, 1, 3 p. 13; V, 11, 74 p. 13; VI, 15, 128 p. 77; VI, 6, 53 p. 53; VII, 11, 63, 3 pp. 65 e 161; VII, 17, 106 p. 13.

Excerp. e Theod., 12 p. 13; 16 p. 13; 28 p. 13; 66 p. 56; 74 p. 111; 78 p. 31.
Quis dives salv., c. 42 p. 162.
Hypotyp. fr. lib. VI (Eus., *H. E.* VI, 14, 5-7) p. 159.
Codex Baroccianus 142, p. 139.
Codex Vatic., *al.*, 14 p. 144.
Colossesi (lettera ai), cit. a p. 96. — 1, 18 pp. 25 e 106; 1, 20 p. 92; 1, 24-29 p. 111; 2, 13 p. 92; 2, 14 p. 94; 2, 15 p. 30; 3, 1-2 p. 27.
Corinzi (I lettera ai), 1, 26-29 p. 85; 2, 6-16 p. 111; 2, 8-9 p. 92; 2, 12-15 p. 65; 6, 2-3 p. 111; 10, 16-17 p. 94; 11, 24 ss. pp. 24 e 94; 11, 25-29 p. 27; 11, 27 p. 111; 12, 3 p. 111; c. 13 p. 147; 15, 19 p. 27; 15, 23 ss. p. 49; 15, 28 p. 104; 15, 46 p. 31; 15, 50 p. 94.
Corinzi (II lettera ai), 5, 16-19 p. 86; 11, 2 p. 25.
Commodiano, *Carmen apol.*, vv. 313 ss. p. 92.

Dante, *Par.*, III, 77 p. 113; *Par.*, XIV, 43 p. 94.
Daniele (libro di), c. 7 pp. 21, 22, 85, 101.
Didachè, citata a p. 234. — c. 7 p. 80; cc. 9-13 p. 183; 9, 4 p. 146; 10, 2 p. 146; 16, 4 p. 146.
Didascalia apost., p. 159.

Ebrei (lettera agli), citata a p. 96. — 2, 5-18 pp. 49 e 111; 2, 10-51 p. 92; 3, 1 p. 27; cc. 8-10 p. 92; 10, 19 ss. 26; 11, 1 p. 27; 12, 22 ss. p. 26; 13, 15 p. 26.
Ebrei (evangelio degli), p. 138.
Efesii (lettera agli), citata a pp. 15, 96, 185, 231. — 1, 10-23 p. 111; 1, 17 p. 27; 1, 17-19 p. 14; 1, 23 p. 25; 2, 10 p. 111; 3, 4 p. 111; 3, 8-12 p. 111; 3, 14-15 p. 56; 4, 2 ss. p. 111; 5, 14 p. 80; 5, 25-6 p. 56; 5, 27 p. 25; 5, 29-32 p. 11.
Enoch (Libro d'E. etiopico), 16, 2 ss. p. 16; 45, 3-46, 3 pp. 85, 101; 48 p. 27; 48, 1-49, 3 p. 85; 51, 3 p. 85; 61, 7 p. 85; 71, 13-16 p. 85.
Enoch (libro slavo d'E. citato secondo le pagine dell'ed. Bonwetsch), 22 p. 16; 78 p. 16; 79 p. 22; 86 p. 16; 89 p. 27; 102-3 p. 22.
Epifanio, *Panarion*, XXII, 1 p. 39; XXV 1 s. p. 11; XXV, 10 p. 11; XXXI, 20 p. 188; XXXVI, 3, 2 p. 15; LI p. 131; LI, 22 p. 51.
Epistula apostolorum, pp. 92, 111, 159, 173, 216.
Esra (*IV libro d'*), 1, 34 ss. p. 16; 4, 8 p. 72; 6, 1 ss. p. 16; 7, 91 e 98 p. 27; 14, 40 p. 212.
Eusebio, *Hist. ecc.*, II, 13, 6-7 p. 27; III, 24, 7 p. 85; III, 28, 1 ss. pp. 78 e 132; III, 28, 2 p. 162; III, 31, 3 p. 162; III, 31, 4 p. 163; V, 20 p. 164; V, 24, 1-8 p. 162; VI, 12, 1-6 p. 154; VI, 14, 3 p. 159; VI, 20, 3 ss. p. 132; VII, 24-25 pp. 137 e 163; VII, 25, 24-27 p. 6.
Praep. ev. VII, 13 p. 97.

Filastrio, *Haer.* 30 p. 39; 31 p. 49; 31-32 p. 13.
Filone Aless. (ed. Cohn e Wendland: i numeri indicano i §§).
De op. mundi, 31 p. 149.
Leg. alleg., I, 11-17 e 19 p. 76; I, 19-20 p. 5; II, 140 e 176 p. 48; III, 82 p. 59; III, 85 p. 211; III, 171 p. 199; III, 173 p. 57; III, 177 e 207 p. 97; III, 206-207 p. 46; III, 215 p. 211.
De sacr. Abelis et Caini, 146 p. 211.
Quod deter. potiori insid. soleat, 146 p. 43.

De post. Caini, 122 p. 48; 127-8 p. 60.
De gigant. 21 pp. 43 e 211; 28 p. 48.
Quod deus immut, 134, p. 48; 134-5 pp. 43 e 149; 138-9 p. 46; 185 p. 83.
De ebrietate, 30 p. 16; 142 p. 48.
De conf. ling. 62-3 p. 199; 146-7 p. 97.
De migr. Abrahami, 122 p. 43.
Quis rerum div. haeres, 201-6 p. 206; 203-6 p. 43; 206 p. 97; 264 ss. p. 199.
De fuga et inv., 110 p. 199; 117 ss. p. 48.
De mut. nominum, 15 p. 46.
De sommiis, I, 86. p. 43; I, 229-30 e 239 p. 97; II, 183 p. 49; II, 242 p. 60; II, 248-9 p. 59.
De decàlogo, 53 p. 68.
De humanitate, 62-5 p. 16.
De vita contemp., 3 p. 68.
Quaest et solut. framm. (EUS. *Praep. ev.* VII, 13), p. 97.
Filippesii (*lettera ai*), 2, 6 ss. p. 49; 2, 8 p. 92; 2, 9-11 p. 111.

Galati (lettera ai), cc. 3-4 p. 86; 3, 1 p. 92; 3, 19 ss. p. 30; 4, 9 ss. p. 30; 5, 1-13 p. 28.
Ginzā (citata sec. le pagine della versione Lidzbarski), 5-8 p. 18; 6 p. 26; 25 p. 12; 28 p. 12; 32 p. 26; 43 p. 12; 46 p. 12; 83 p. 23; 128 p. 12; 132 p. 12; 152 p. 22; 155 p. 27; 157 p. 15; 177 p. 67; 181 p. 67; 183 ss. p. 12; 196 ss. p. 16; 225 p. 12; 238-40 p. 46; 206 p. 50;
Giobbe (libro di), 9, 7-10 p. 16; c. 28 p. 16; 37, 14-21 p. 16; c. 38 p. 16.
Giovanni (evangelio secondo):
c. 1: pp. 200 ss. — 1 p. 99; 1-2 p. 48; 1-5 p. 243; 2-4 p. 47; 5, p. 49; 6-8 p. 52; 9-11 pp. 48 s. e 52; 9-18 p. 208; 11 p. 201: 12-13 pp. 50 e 95; 12-14 p. 240; 14 pp. 47 e 170; 15 pp. 53 e 69; 16-17 p. 53; 18 p. 46; 22-27 p. 202; 29-30 p. 201; 32-39 p. 70; 38-40 p. 65; 45-51 p. 71; 51 p. 98.
c. 2: 1-2 p. 205; 1-11 pp. 59 s., 71 e 226; 3-4 pp. 58 e 88; 6 p. 205; 9-10 p. 54; 10 p. 217; 11 pp. 41 e 54; 12 pp. 229 e 242; 12-22 pp. 72 e 229; 21 p. 215; 24-25 pp. 43 e 213; 25 p. 87.
c. 3: 1-6 p. 243 s.; 1-21 pp. 72-3; 5-10 p. 58; 17-19 p. 39; 23 p. 171; 23-25 p. 208; 33-36 p. 102.
c. 4: 1-4 p. 214; 1-42 pp. 74 ss., 152, 206, 218 e 226; 2 p. 214; 21 p. 41; 22 p. 215; 22-36 p. 73 s.; 31-34 pp. 57, 99; 32 p. 140; 35-37 p. 58; 42 pp. 42 e 170; 43-45 p. 212 s.; 43-54 p. 76.
c. 5: pp. 76 ss., 224. — 2 p. 171; 3-4 p. 206; 7-9 p. 206; 17-20 p. 100; 18 p. 91; 21-23 p. 101; 24 p. 39; 25-27 p. 101; 25-29 p. 40; 31-36 p. 67; 32 p. 175; 33-34 p. 88.
c. 6: pp. 77 ss., 225 e 229. — 5-6 p. 89; 5-7 p. 61; 15 p. 227; 22-24 pp. 55, 208; 30 p. 109; 33 p. 94; 37-38 p. 99; 45-46 p. 102; 55 pp. 58 e 75; 56 p. 95; 59 pp. 171 e 208; 63 pp. 58 e 228; 64 pp. 92, 208; 68-69 p. 41.
c. 7: p. 79. — 1 p. 214; 2 p. 208; 3 197; 3-4 p. 209 s.; 5-8 p. 226; 8 p. 58; 14 p. 214; 14-36 p. 225; 16-18 p. 101; 30 pp. 44 e 91; 32 p. 91; 37-39 p. 60; 37-52 p. 225; 39 pp. 208 e 216; 45 pp. 44 e 91; 52 p. 71.
c. 8: p. 79. — 12 p. 55; 12-18 p. 67; 12-20 p. 224; 19 p. 102; 20 pp. 91, 171, 208; 21-59 p. 224; 27 p. 208; 28 p. 102; 32 p. 117; 37 p. 67; 43 p. 103; 44 pp. 67 e 208; 56 p. 41; 59 pp. 44 e 91.

c. 9: pp. 80 s. e 203. — 5 p. 55; 7 p. 208; 8 pp. 14, 22 e 207; 11 p. 171; 39 pp. 64 e 209.

c. 10: 1-21 p. 81; 3-4 p. 95; 6 p. 208; 14 p. 67; 17-18 p. 91; 22-39 pp. 81 s. e 225; 24 p. 67; 29-31 p. 103; 31 p. 91; 30 pp. 44 e 91; 40 p. 214.

c. 11: 1 p. 171; 1-44 pp. 82 s., 203, 218 e 227; 2-5 p. 206; 5-6 p. 212; 8 p. 215; 15 p. 214; 16 p. 215; 18 p. 206; 25 pp. 55 e 238; 30-31 p. 206; 33 p. 89; 41-42 p. 89; 43-44 p. 54, 45-53 p. 83; 49 p. 207; 51-52 p. 207; 52 p. 146; 54 p. 214.

c 12: 1-8 p. 227; 6 p. 207; 20 p. 83; 22-24 pp. 63 e 96; 27-28 p. 89; 30 p. 90; 31-32 pp. 93 e 95; 33 p. 208; 36 *b* ss. p. 224; 37 p. 64; 37-41 p. 209; 44 p. 224.

c. 13: 1-12 p. 217 s.; 3 p. 209; 6 p. 223; 10 p. 224; 11 pp. 92 e 208; 13 p. 88; 14 p. 223 s.; 19 p. 224; 21 pp. 90 e 92; 23 ss. pp. 65 e 172; 26 p. 173; 26-30 pp. 91 e 93; 27 p. 209; 30-31 p. 93; 32 p. 224; 34 p. 224; 34-35 p. 113.

c. 14: 1 p. 224; 1-7 p. 114; 2 p. 22; 2-3 p. 57; 3 p. 224; 6-13 p. 103; 9-10 p. 115; 10 p. 224; 12-13 p. 96 e 115; 12-17 p. 61 s.; 15 p. 224; 15-17 p. 115; 15-18 p. 46; 18-20 p. 116; 19 p. 224; 20 p. 224; 23 p. 116; 23-24 pp. 42 e 113; 26 pp. 62 e 224; 27 p. 116; 28 p. 99; 29 p. 224; 30 p. 92; 30-31 pp. 196 e 222.

c. 15: p. 222 ss. — 1 p. 222; 1-6 116 s.; 3. 5. 6 p. 224; 10 pp. 99 e 224; 12 p. 224; 13-15 p. 99; 14-15 p. 117; 16-19 p. 118.

c. 16: p. 222 ss. — 1 p. 224; 6 ss. p. 224; 8 p. 118; 12-15 p. 65; 13-15 p. 46; 14-15 pp. 104 e 239; 16-20 p. 224; 26-27 p. 57.

c. 17: pp. 118 e 222 ss. — 1-5 p. 224; 1-6 pp. 100 e 199; 3 p. 42; 7-10 p. 113; 11 p. 146; 12-27 p. 227; 21 ss. pp. 104-224; 24 p. 224.

c. 18: 1-11 p. 91; 3 p. 222; 12-27 p. 218 ss.; 15 p. 173; 28 p. 63; 28-40 pp. 202 e 229; 37 p. 88.

c. 19: 1 p. 227; 1-16 p. 202; 4-5 p. 204 s.; 5 p. 121; 8 pp. 91 e 121; 13 pp. 121 e 226; 19 p. 121; 24 p. 155; 25 ss. pp. 65, 91 e 173 ss.; 33-35 pp. 62 s. e 197; 34 pp. 75 e 122; 35 p. 174; 39 p. 145.

c. 20: 3-9 p. 176; 4-5 p. 65; 21 p. 122; 22 p. 216; 28 p. 122; 29 p. 62; 30 p. 228; 30-31 pp. 177 e 230 ss.

c. 21: pp. 37-38, 167, 170, 176, 191 s., 193, 197, 224 e 229 ss. — 1-2 p. 177 s.; 7 p. 65; 8-11 pp. 218-19; 18 p. 178; 20-25 p. 179; 24 p. 175; 24-25 pp. 180, 248.

Giovanni (I lettera di), citata a p. 38, 138, 170, 185 ss., 229 ss.:

c. 1: 1 p. 187; 1-3 pp. 36, 180 e 188; 3-4 p. 36; 6 p. 188; 8 p. 188.

c. 2: 2 p. 48; 4-5 p. 114; 12-14 pp. 36 e 189; 19-21 p. 35; 23 pp. 46 e 104; 25. 28. 29 p. 99; 31 p. 189.

c. 3: 2 pp. 99 e 189; 19 p. 67; 23 p. 99.

c. 4: 2-3 p. 154; 4 p. 99; 6 p. 190; 7-11 pp. 37 e 110; 12-14 pp. 37 e 105.

c. 5: 3-4 p. 190; 6-12 p. 67; 10 p. 182; 13 p. 199; 14 p. 99; 16 p. 112; 19-21 p. 191; 20 p. 99.

— *(II lettera di)*, pp. 38, 170 e 185 ss. — 5-6 p. 185 s.; 7 pp. 37 e 154.

— *(III lettera di)*, pp. 38, 170 e 186 ss.; 9 p. 186; 9-10 p. 156; 12 p. 186.

GIROLAMO, *De vir ill.*, 9 p. 132.

Prol. quatt. evangeliorum, p. 133.

Comm. ad. Gal., 6-10 p. 162.

GIUSTINO MARTIRE, *Apol.* I, 6, 2 p. 160; I, 14, 5 p. 160; I, 28, 1 p. 77; I, 54 p. 92; I, 61 pp. 80 e 160; I, 66, 2 p. 160.

Dial. cun Thryph., 16 p. 140.

HERMAS, *Pastore*, p. 155.
Vis. II, 3-4 p. 68.
Vis. V, 1-2 p. 68.
Mand., 11 p. 183.
Hermeticum (Corpus) (ed. W. Scott), I, 3 p. 16; I, 4 p. 12; I, 5-6 p. 46; I, 13 p. 15; I, 14-15 p. 12; I, 20 pp. 39 e 55; I, 22 p. 26; I, 26 pp. 9, 26 e 50; I, 31 p. 26; II, 13 p. 10; IV, 4-5 pp. 9 e 58; IV, 5p. 50; IV, 9 p. 150; V, p. 150; V, 6 p. 16; V, 10 *b* p. 65; VII, 1 *b* p. 55; IX, 3-4 pp. 3 s. e 48; IX, 10 p. 14; IX, 46 p. 56; X, 5 p. 65; X, 8 *b* pp. 39 e 55; X, 9-10 p. 65; X, 24 *b*-25 p. 49; XI, 1 p. 46; XI, 1-5 p. 76; XI, 3 p. 46; XI, 20 *b* p. 9; XI (II), 13 *a* p. 76; XI (II), 17 *c* p. 76; XI (II), 20 *b* p. 50; XI (II), 21 *a* p. 59; XI (II), 21 *b* p. 55; XII (I), 1 pp. 46, 48; XII (I), 4 p. 55; XIII, 1 p. 10; XVI, p. 12.

IGNAZIO D'ANT., *Efesii sal.*, p. 147; 1, 1 p. 96; 3, 2 pp. 96 e 147; 7, 2 p. 148; 11, 1 p. 149; 11, 2 p. 151; 12 p. 133; 13, 1-2 p. 11; 17 p. 150, 17, 2 p. 151; 18 p. 150; 19 pp. 34, 151; 19, 1 p. 92; 19 2 p. 111.
Magnes., 3, 2 p. 40; 4, 1 p. 21; 5, 2 p. 183; 6, 1 p. 147; 7 p. 147 s.; 7, 2 p. 151; 8, 2 pp. 34, 43, 96, 99, 148 s. e 151; 9, 1 p. 148; 9, 2 p. 149; 10, 2 pp. 95 e 140; 10, 2-3 p. 43; 10, 3 p. 149.
Trall., 3, 1 p. 21; 4, 1 p. 38; 5, 2 pp. 12 e 34; 9, 1 p. 34.
Romani, 2, 1 p. 150; 3, 2-3 p. 150 s.; 4 p. 140; 4, 1 p. 149; 4, 2 p. 150; 7, 2 p. 60; 7, 3 pp. 140 e 151.
Filad., 2, 1 pp. 21, 149 e 151; 5, 2 p. 149; 7, 1 pp. 21 e 151; 9, 1 pp. 149 e 151.
Smirnei, 2, 1 p. 148; 5, 1 p. 148; 5, 3 p. 148; 6 p. 187; 6, 2 p. 33; 7 p. 187; 7, 1 pp. 33 e 151; 7, 2 p. 50; 8, 1-2 p. 21.
Policar., 3, 2 p. 148.
IPPOLITO ROM., *Eleuchos*, V, 6-7 p. 11; VII, 28 p. 13.
IRENEO, *Ad. haer*, I, 1, 2 p. 10; I, 1, 3 pp. 46 e 117; I, 2, 6 p. 100; I, 6, 2 p. 188; I, 21, 5 p. 15; I, 23, 5 p. 39; I, 24 p. 49; I, 24, 1-2 p. 13; I, 24, 3-7 p. 92; I, 29 p. 11; II, 28, 2 p. 163; III, 1, 1 p. 159; III, 3, 4 pp. 162-165; III, 11, 8 pp. 159 e 164; III, 14, 1 p. 164, IV, 26, 2 p. 168.
Ad Florin. (p. EUSEBIO, *H. ecc.*, V, 20), p. 164.
Isaia (libro d'), 58, 6 p. 227; 61, 1 p. 227.

Kerygma Petrou, p. 77 e 113.

Liturgie mandaiche (ed. Lidzbarski), 144 p. 49; 155 p. 55.
Liturgia di Mitra (ed. Dieterich), p. 12.
Luca (ev. secondo), citato a pp. 132, 142, 156 s. e 234 ss.; 1, 1 p. 176; 4, 16 p. 227; 5, 39 pp. 216 e 226; 10, 38 ss. p. 227; 12, 2 p. 142; 17, 27-37 pp. 172 e 227; 21, 61 p. 227; 23, 16 p. 227.

MACARIO MAGNETE, IV, 20 p. 107.
MANZONI, Pentecoste, 79-80 p. 116.
Marco (ev. secondo), citato a pp. 56, 84, 132, 145 e 182. — 3, 31 p. 226; 5, 1-21 p. 23; 7, 24 ss. p. 226; 10, 18 p. 88; 16, 1 p. 182; 16, 9-20 p. 154.
Martirio di Carpo, Papilo Agatonice, 38. 39. 42 pp. 27 e 140.
Martirio di Policarpo, 2, 3 p. 27; 14, p. 140.
Matteo (ev. secondo), citato a pp. 132 e 145. — 2, 2 p. 11; 4, 7 p. 227;

5, 8 p. 27; 7, 15 pp. 67 e 183; 11, 25-28 pp. 20 e 85; 21, 11 p. 87.

Numeri, 21, 8-9 p. 72.

Odi di Salomone, 5 p. 152; 6, 13 p. 152; 7, 4 p. 47; 7, 10-11 p. 152 s.; 10 p. 108 s.; 11, 6-8 p. 152; 12, 4-8 p. 153; 15, 3 p. 152; 16, 18 p. 152; 17, p. 109; 20, p. 152; 26, 1-12 p. 65; 26, 11 p. 152; 30, p. 152.
Orientis Graeci inscriptiones selectae, 458 e 666 p. 24.
ORIGENE, *In Ioh.* (ed. Preuschen), I, 20, 124 p. 14; XX, 12, 89 p. 14; XX, 30, 269 p. 43; XXXII, 2, 11 p. 217; fr. 79 p. 82.
In Mat., XVII, 6 p. 142.
Homil. in Luc., I, 1 p. 176.
Oxyrinch. Papyri, V, 840 p. 154.

Pietro (ev. di), citato a p. 153 s. — 7 pp. 121 e 226 s.; 41-2 p. 40; 60 p. 227.
Pietro (I lettera di), cit. a p. 138. — 1, 12 p. 111.
— *(II lettera di)*, 3, 15-16 p. 32.
Pistis Sophia (ed. Schmidt), 7 p. 92; 7-8 p. 95; 42 p. 139.
PLOTINO *Ennead.*, II, 9, 4-5 p. 12; II, 9, 5, 202-3 p. 11; II, 9, 9, 207 pp. 9-10.
PLUTARCO, *De Iside et Os.*, 1-2 p. 12; 2 p. 11; 7 p. 68.
POLICARPO *ai Filipp.*, 3, 2 p. 77.
Pompeiana (*iscrizione* del triclinio d'Elpidio Imeneo), p. 217.
Preghiera di Ciriaco, p. 23.
Proverbi, 1, 20-23 p. 16; 2, 22 p. 16.
Pseudo clementinae homil., II, 16 p. 31; XVII, 10 p. 183.
PSEUDOLUCIANO, *De Syr. Dea*, 14 p. 68.
PSEUDOTERTULLIANO, c. 2 p. 39; cc. 3-4 p. 13.

Re (III libro dei), 8, 27 p. 75.
Romani (lettera ai), 3, 24-26 p. 92; 5, 1-9 p. 92; 5, 1-12 p. 26; 8, 2-14 p. 28; 8, 3 p. 94; 8, 19 p. 31; 8, 23-30 p. 27; 10, 7 p. 72; 16, 25 p. 111.

Salmi, 22, 19 p. 155; 104 p. 16.
Sapienza di Salomone, 9-12 p. 16.
SENECA, *De clem.*, 1-3 p. 24.
Ep. mor., 41, 1-5 p. 48.
SIRACIDE, 1, 1-10 p. 16.
SOCRATE, *Hist. ecc.*, 1, 11 p. 79.
STOBEO, *Floril.*, I, 41 *b* p. 13; I, 42, 7 p. 16; XI, 4, 1 p. 9. Κόρη Κόσμου p. 12.
SVETONIO, *Aug.*, 94 p. 24.
Vespas., 4 p. 121.

TEODORETO, *Haer.*, I, 3 p. 13.
In Col., 2, 18 p. 106.
TERTULLIANO, *De praescrip.*, 23 p. 173; 36 p. 141.
Timoteo (I lettera a), 1, 3 pp. 33 e 183; 2, 5-6 p. 34; 3, 16 p. 34; 4, 1-2 pp. 15 e 33; 4, 7 p. 15; 6, 3 p. 33; 6, 16 p. 34.
Timoteo (II lettera a), 1, 3 ss. p. 33; 1, 10 p. 34; 2, 4 ss. p. 33; 2, 17-18 p. 39; 3, 1-4 pp. 33, 183; 4, 2 p. 183; 4, 3 p. 33.
Tito (lettera a), 1, 10 p. 183; 1, 13 p. 33; 3, 9 p. 33.

INDICE DEI NOMI

Abramo, 6, 7.
Achamoth, 15, 98, 107.
Achicar, 6.
Achelis, 33, 75.
Adriano (imp.), 13.
Afraate, 140.
Agar, 215.
Agatodemone, 48.
Agatonice, 218.
Agostino (s.), 32, 127.
Aion, 22 ss., 51, 111.
Alogi, 131 s., 156.
Angramaino, 19.
Andrea (apostolo), 34, 138, 158, 169, 171.
Annas, 172, 218 ss.
Apollos, 133.
Aquarii, 75.
Aquila, 133.
Ario, 97.
Aristione, 134 s.
Atanasio, 97.
Atargatis (Dea Sira), 68.
Augusto (imp.), 24.

Bacon B., 65, 141, 187, 226.
Baldensperger, 74.
Barbelon, 11.
Basilide, 13 s., 29, 46, 49 s. 92, 155, 184, 201, 208.
Bauer B., 127, 194.
Bauer W., 4, 48, 74, 97, 166 s., 174 185, 191, 194, 231, 234 s.
Baumgarten O., 185.
Baur, 9.
Bert, 8, 142.
Bihlmeyer, 139.
Boor (de), 139.
Bousset, 8, 9, 11, 12, 14, 21, 24, 27 s., 70, 96, 99, 101, 229.
Brimò e Brimos, 5.
Bultmann, 185.
Burney, 234.

Caiafas 172, 208, 218 ss.
Calmes, 218.
Catari, 125.
Celeno, 121.
Cerinto, 132, 136, 162.
Chapmann, 137.
Cirillo di Ger., 80, 218.
Clemen, 203, 234.
Clemente romano, 169 (v. anche indice dei passi cit.).
Conybeare, 145, 234.
Corssen, 121, 145, 160, 223.
Cristo, *passim*.
Cumont, 68.

Deissmann, 66.
Delafosse, 41, 134, 198.
Della Corte, 217.

Demetrio, 186 s.
Demetrio ves. d'Alessandria, 177.
Dieterich, 12, 67.
Difensore (Paracleto), 60, 62, 66, 98 ss., 115 ss., 132, 155, 181, 224.
Dionisio, vescovo d'Alessandria, 6, 136 s., 162, 168.
Dionisio bar Salibi, 132.
Dioniso, 87.
Diotrefe, 155, 177, 186 s.
Dittenberger, 24.
Dobschütz (von), 197.
Domiziano, 133, 165.
Dusares, 68.

Ebioniti, 132.
Edipo, 121.
Elia, 141.
Elpidio Imeneo, 217.
Epifanio, 131 (v. anche indice dei passi cit.).
Eracleone, 15, 140, 161.
Erode Agrippa, 132, 140, 142.
Efremo siro, 21.
Ermete Trimegisto, 19 (v. anche indice dei passi cit.).
Eusebio 131 ss., 134 ss., 144 ss., 159, 168 (v. anche indice dei pasis cit.).

Filippo (l'apostolo e l'evangelista), 71, 89, 103, 115, 134, 138 ss. 162, 167, 169.
Filippo Sidetes, 139.
Filone Aless., 46, 47, 56, 59, 68, 97, 199 (v. anche indice dei passi cit.).
Flora, 161.
Florino, 164.
Funk, 134.

Gaio, 186.
Gaio Romano, 78, 132, 162.
Gesù, *passim*.
Giacomo di Zebedeo, 132, 134, 142, 171, 178 ss.
Giacomo, fratello del Signore, 169.
Giobbe, 16.
Giorgio Hamartolós, 139 s.
Giovanni (apostolo), 3, 7, 8, 131-168, 171-174, 178 ss., 230, 240, 245, (v. anche Prediletto).
Giovanni il presbitero, 131 ss., 143-168, 175, 179 ss., 192 ss., 230, 240, 245.
Giovanni il Battista, 52 ss., 65, 69 ss., 73 s., 77, 88, 132 ss., 140 s., 170, 194, 200 ss.
Giovanni I Ircano, 75.
Girolamo, 132 ss., 159 (v. anche indice dei passi cit.).
Giuda Iscariote, 91 ss., 171, 207, 209.
Giuliano imper., 7.
Giuseppe, 169.
Giustino martire, 41, 132, 160 ss., 234 (v. anche indice dei passi cit.).
Giusto Barsabba, 138.
Goguel, 48, 174 s., 176, 223, 234 s.
Gregorio di Nazanzio, 51.
Gressmann, 23, 109.
Grill, 46, 55, 60, 67 s., 71.

Harnack (von), 13, 26, 48, 75, 100, 107, 142, 145, 234.
Heitmüller, 145, 233.
Hendrix, 52, 201.
Hennecke, 12, 21, 27, 31, 109, 154, 172, 177, 183, 194.
Herder, 7.
Hermas, 158, 169 (v. anche indice dei passi cit.).
Hibil-Ziwā, 15, 22, 49, 94.
Holl, 51.
Holtzmann H. J., 97, 185, 191.

Ignazio d'Antiochia, 45, 51, 96, 111, 133 s., 147 ss., 185, 234 (v. anche indice dei passi cit.).
Imeneo, 39, 189.
Ippolito, 132 (v. anche indice dei passi cit.).
Ireneo, 50, 133 ss., 138 ss., 157,

162 ss., 226 (v. anche indice dei passi cit.).
Iside, 66.
Jathrūn, 16.
Jawār, 22.
Jülicher, 231.

Kittel, 52, 68.
Klostermann, 21, 56, 121.
Knopf, 67, 117.
Kreyenbühl, 38.
Kroll, 27.
Kundsin, 74, 235.

Lagrange, 30, 132, 136 ss., 139 s., 218.
Lapiana, 51, 92.
Lazaro, 54 s., 60, 82 s., 89, 195, 203, 207, 212, 214 ss.
Levi, 14.
Lidzbarski, 10, 29 s.
Lietzmann, 56, 67, 80, 140, 158.
Lohmeyer, 185, 203.
Loisy, 7, 50, 52, 71, 86, 93 s., 145, 174, 178, 198 s., 209 ss., 215, 218, 223.
Lommel, 67.
Luca, 159, 164 (v. anche indice dei passi cit.).

Maistre (J. d.), 4.
Mānā, 74.
Mandā ḏ Hajiē, 12, 22, 49, 67, 94.
Manichei, 125.
Marcello d'Ancyra, 97.
Marcione, 13, 124, 144 s., 156 ss., 198, 246.
Marco, 164 (v. anche indice dei passi cit.).
Marcosiani, 15,
Maria (madre di Gesù), 92, 151, 173 s., 198, 205, 213, 215 ss.
Maria (sorella di Lazaro), 203, 207, 212, 218.
Marta, 203, 207, 212, 218.
Matteo, 134, 140, 159, 164, 169 (v. anche indice dei passi cit.).
Melitone di Sardi, 161.
Menandro, 38, 39, 189.
Meyer Ed., 7, 68.
Montano, Montanisti, 132, 161.
Mosè, 78, 86.
Motzo, 52.

Natanaele, 71, 178.
Nazorei, 172.
Nerone, 24, 132, 141.
Nerva, 133.
Nicodemo, 57 s., 64, 72 ss., 75 s., 160, 171, 194, 212, 243 s.
Niṯuſtā, 11.
Nolte, 139.
Norden, 9, 12, 20, 24, 52, 66, 68.

Odeberg, 246.
Ofiti, 12.
Omodeo, 6, 12, 18, 28, 56, 85.
Origene, 82, 155, 161 s., 177 (v. anche indice dei passi cit.).
Overbeck, 141 s., 160 s., 194, 231.

Paolo (apostolo), 4 s., 21, 27 s., 30 s., 38, 86 s., 94, 104, 106 s., 117, 125, 133 s., 142, 157, 173, 185, 189, 238 ss.
Papias, 132, 134 ss., 144 ss., 193.
Pestalozza, 68.
Pietro (apostolo), 134, 138, 169, 171, 173 ss., 197, 218 ss.
Pilato, 34, 88, 121, 204.
Platone, 56.
Plotino, 9, 11 ss., 106 s. (v. anche indice dei passi cit.).
Poimandres, 68, 199 (v. anche indice dei passi cit., *Corpus Herm.*).
Policarpo, 136, 145, 164 ss., 167, 193 (v. anche indice dei passi cit.).
Policrate vescovo d'Efeso, 161, 163, 173.
Porfirio, 106 s.
Prediletto (discepolo), 64 ss., 172 ss., 180 ss., 219 s., 225, 230, 240, 245 (v. anche Giovanni apostolo).

Priscilla, 133.
Proclo, 163.
Procoro, 145.
Ptahil, 47.

Reitzenstein, 9 ss., 22 s., 25, 27 s., 31, 46, 48, 50 s., 55, 67 ss., 74, 92.
Renan, 29, 53, 194.
Resch, 170, 218, 226.
Reuss, 48.
Rūhā, 30, 47.

Salvatorelli, 107.
Sara, 215.
Satana, 67, 79, 91 ss., 112, 151.
Saturnilo, 13, 39, 49.
Schaeder, 9, 31.
Schleiermacher, 7.
Schmid L., 203.
Schmidt C., 92.
Schmidt H., 68.
Scott, 9.
Schwartz, 19, 25, 38, 46, 48, 91, 107, 140, 142, 145, 155 s., 160, 174, 193-205.
Schweitzez, 28.
Serapione d'Antiochia, 154, 156.
Sieffert, 30.
Σιγή, 100.
Šilmai, 16.
Simoniani, 27.
Sohm, 26, 133.
Spitta, 140, 209.
Swete, 154.

Taziano, 156, 161, 204.
Teofilo d'Antiochia, 161.
Tolomeo eretico, 161.
Tertulliano, 50, 206, 226 (v. anche indice dei passi cit.).
Thomasius, 144.
Tomaso (apostolo), 62, 114, 134, 138, 140 s., 169, 173, 177, 180, 214 ss.
Torrey, 234.
Traiano, 133 s., 234 s., 241.
Trifone, 41.
Turpino, 145.

Usener, 51.

Valentino e Valentiniani, 14, 25, 29, 38, 107, 117, 155, 188.
Vardan Vardarpet, 145.
Vespasiano, 121.
Vittore (vesc. di Roma), 161.
Volz, 18.

Waitz, 154.
Weiss J., 223, 225.
Weisse, 53, 194.
Wellhausen, 48, 193-235.
Wendt, 209.
Wetter, 26 ss., 74, 86, 170, 197, 214.
Windisch, 51, 155 s., 158, 160, 203.
Wrede, 48.

Yima, 67.

Zahn, 137, 145, 192.
Zerwan Akraana, 23.
Zurhellen, 234.

INDICE

Prefazione . . . . p. VII
Parte I — *Spiriti e tendenze della Mistica giovannea:*
I. Gnosi eretica e gnosi ortodossa 3
II. L'Epifania e il linguaggio del Logos 45
III. I segni della salute 69
IV. Il Cristo giovanneo 84
V. L'unità mistica nel divino amore 106
VI. La funzione del IV evangelio nella storia cristiana . 123
Parte II — *I problemi della Tradizione e dell'Unità:*
I. Giovanni d'Efeso e Giovanni figlio di Zebedeo . . 131
II. Il discepolo che Gesù amava 169
III. L'unità dell'evangelio 193
IV. L'Evangelista 236
L'Evangelio secondo Giovanni:
I. Il prologo 249
II. L'agnello di Dío 251
III. La vocazione 251
IV. Le nozze 252
V. Il Tempio 253
VI. La rigenerazione 254
VII. Lo sposo 256
VIII. L'acqua di vita eterna 257
IX. Il Salvatore del mondo datore di vita (I) 259
X. Il Salvatore del mondo datore di vita (II) . . . 260
XI. Il pane di vita eterna 263
XII. La luce che sfolgora nelle tenebre 267
[L'Adultera] 270

XIII. L'illuminazione . . . . p. 274
XIV. Il buon pastore 277
XV. La festa del tempio riconsacrato 278
XVI. La risurrezione e la vita 280
XVII. La profezia del sommo sacerdote 282
XVIII. L'unzione 283
XIX. L'ingresso del Re 284
XX. I Gentili 284
XXI. La conclusione del messaggio pubblico . . . 286
XXII. La lavanda dei piedi 287
XXIII. Il traditore 288
XXIV. Il comandamento nuovo e il Difensore . . . 289
XXV. La vera vite 292
XXVI. L'odio del mondo e il regno dello spirito . . 293
XXVII. La preghiera sacerdotale 296
XXVIII. Il tradimento 298
XXIX. Il canto del gallo 299
XXX. Il re dei Giudei 300
XXXI. L'esaltazione del Figlio dell'Uomo 303
XXXII. Il Risorto 305
XXXIII. La pesca 307
XXXIV. Il pastore del gregge e il discepolo che Gesù amava 308
La I lettera di Giovanni 310
» II » » 319
» III » » 321
Indice dei passi citati nel Saggio 323
Indice dei nomi citati nel Saggio 329

ERRATA-CORRIGE

p.	9	riga	32	*C. Herm.*, XI, 20 *b*	leggasi	*C. Herm.*, XI (II), 20 *b*
»	10	»	34	*Adv. aer.*	»	*Adv. haer.*
»	46	»	22	*Corp. Herm.*, X, 1	»	*Corp. Herm.*, XII, 1
»	47	»	20	(1, 3-4)	»	(1, 2-4)
»	62	»	21	(14, 25-26)	»	(14, 26)
»	63	»	26	(12, 24)	»	(14, 22-24)
»	78	»	32	ch'io vi darò	»	ch'io darò
»	88	»	29	(5, 32-34)	»	(5, 33-34)
»	100	»	32	(5, 19-20)	»	(5, 17-20)
»	101	»	6	ed ha la vita	»	e dà la vita
»	102	»	15	avrà la vita	»	vedrà la vita
»	103	»	24	mostraci il Padre?	»	mostraci il Padre?...
»	113	»	35	(17, 7-10)	»	(15, 7-10)
»	172	»	13	(13, 22)	»	(13, 32)

Omodeo

La mistica Giovannea.

JUN 21 1944	J H Cobb
JUL 18 1944	#2
JUN 26 1945	Casey
JUN 23 1951	Grobel
JUL 19 1951	Garrett Bibl. Inst.

O modeo
La mistica
Giovannes

JUN 21 1948 J. H. Rott [stamp] 1952
JUN 26 1946 Casey AUG 20 1948
JUN 23 1951 Grobel JUL 19 1951